



مقدم ما بعد الطبيعيات







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مقدمہ ماہ الطبع

معنی

ہنری برگسان کی انٹروڈکشن ٹو میٹافزکس کا اردو ترجمہ

اس

مولوی عبد الباقی صاحب ندوی

مددگار پروفیسر کلیہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

طبع خانہ عثمانیہ کتب خانہ دارالافتاء دارالحدیث

# مَقْدَمٌ عَلَى مَعَالِمِ الْفِيْهِ وَمَضَامِينِ مَا بَعْدَ الطَّبِيعِيَّاتِ

نشان	مَضْمُونُ	صفحات
۱	دِیباچه ترجمہ انگریزی	۱ تا ۲
۲	مقدمہ ما بعد الطبیعیات	۳ تا ۴۸



# دیباچہ ترجمہ انگریزی

یہ مشہور مقالہ سب سے پہلے (فرانسیسی، م) مجلہ مابعد الطبیعیات و اخلاق میں جنوری ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا تھا۔ پھر یہ زمان و اختیار اور محافظہ و مادہ کے بعد اور تخلیق ارتقاء کے پہلے شائع ہوا۔ اس مقالہ میں ایک طرف تو پہلے دونوں مقالوں کے خیالات موجود ہیں اور دوسری طرف بعض ان خیالات کا ذکر آگیا ہے جن کا نشو و نما تیسرے مقالہ میں ہوا ہے۔

اگرچہ یہ مقالہ بسوڑے تصنیفات کا خلاصہ نہیں لیکن یہ انکا بہترین مقدمہ ہے۔ ایڈورڈ لی رائے صاحب نے مقالہ کا جو "از حد خیال انجمن مطالعہ اور ان تصنیفات کا بہترین دیباچہ ہے" اپنی فلسفہ برکسان پر حال کی شائع شدہ تصنیف میں ذکر کیا ہے۔ مگر اسکی محض مقدمہ سے کہیں زیادہ اہمیت ہے کیونکہ اس برکسان صاحب نے یہ امر دوسرے مقامات کی نسبت زیادہ تفصیل سے اور زیادہ وسیع بیان پر بیان کیا ہے کہ انکی لفظ وجدان بجا مراد سے انھوں نے او تصنیفات میں وجدانی طریقہ سے محض ضمناً دوسرے مسائل کے متعلق اس کے استعمال کے آثار میں بحث کی ہے لیکن یہاں اسے بالذات موضوع بحث قرار دیا ہے چنانچہ جواہل ظلم فلسفہ برکسان کی مکمل توضیح کرنا چاہتے ہیں

انہیں اس مقالہ سے طویل اقتباسات لینا پڑتے ہیں۔ اس بنا پر یہ مقالہ اپنے مصنف کے خیالات کو پوری طرح سمجھنے کے لئے ناگزیر ہے اسکا ترجمہ جرمنی، اٹلی، ہنگری، یوگوسلاویہ، سوئیڈن اور روس کی زبانوں میں شائع ہو چکا ہے لیکن فرانسیسی اصل اب نہیں ملتی۔ اس ترجمہ میں بڑی خوبی یہ ہے کہ مصنف نے اس پر تصحیح طلب فسر دوں میں نظر ثانی کر لی ہے۔

ٹی۔ ای۔ ہیوٹن

سینٹ جان کالج  
کیمبرج



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمہ مابعد الطبیعیات

مابعد الطبیعیات کی تعریفات اور مطلق کے مختلف تصورات کے باہم مقابلہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ بطور فلاسفہ میں سخت اختلاف ہے لیکن سب کا اس خیال پر اتفاق ہے کہ اشیاء سے واقفیت کے دو طریقے ہیں اور یہ دونوں طریقے ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف ہیں ایک طریقہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہم اشیاء کے ارد گرد چکر لگاتے ہیں۔ دوسرے طریقہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہم خود اشیاء کے اندر رہتے ہیں۔ ایک کا اس نقطہ نظر بیان امور پر وار مدار ہے جو ہم اختیار کرتے ہیں دوسرے کا ان میں سے کسی پر وار مدار نہیں ایک طرح کی واقفیت کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اضافی تک پہنچ کے ٹھہر جاتی ہے دوسری طرح کی واقفیت کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بشرط امکان مطلق تک پہنچ جاتی ہے۔

مثلاً حرکت مکانی کو لیجئے میں اسے متحرک یا ساکن جس نقطہ نظر سے دیکھو لگتا اسکے لحاظ سے وہ مجھے نظر آئیگی میں اس کا محور کے جن نظامات سے رشتہ قائم کروں لگتا اسے جن نقطوں کے متعلق قرار دوں لگتا بالفاظ دیگر اسے جن رموز کی شکل میں مشتعل کروں لگتا انکے لحاظ سے اسکی تعبیر کروں لگتا۔ ان ہی دو اسباب کی بنا پر میں اس طرح کی حرکت کو اضافی



کہتا ہوں۔ کیونکہ میں ان دونوں صورتوں میں متحرک کے باہر رہتا ہوں لیکن جب میں کسی حرکت کو مطلق کہتا ہوں تو میں متحرک کی طرف باطن کو اور یوں گویا نفسی حالت کو منسوب کرتا ہوں اس کے علاوہ میرے پاس قول سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ مجھے ان حالات سے ہمدردی ہے اور میں تجل کی مدد سے انہیں اپنے اوپر طاری کر سکتا ہوں۔ اس صورت میں زیر بحث شے کے سکون، حرکت اور نوعیت حرکت کے لحاظ سے میرا تجربہ بدلتا رہیگا لیکن میرے تجربہ کا انحصار اس نقطہ نظر پر ہوگا جو میں اختیار کر سکوں گا کیونکہ میں خود اس شے کے اندر ہوں گا اور نہ ان رموز پر ہوگا جن کی شکل میں میں حرکت کو منتقل کر سکوں گا کیونکہ میں خود حرکت کے حامل کر نیکی لئے اس طرح منتقل کرنے سے دست بردار ہو چکا ہوں گا۔ مختصر یہ کہ میں زیر بحث حرکت کا اپنی جگہ پر رہ کے باہر سے نہیں بلکہ اندر پہنچ کے جہاں وہ رہتی ہے اسکی ذاتی حیثیت سے اور اس کو رنگا یوں مجھے مطلق حاصل ہوگا۔

یا فرض کیجئے مجھ سے کسی شخص کی سرگزشت افسانہ کے پیرایہ میں بیان کی جاتی ہے مصنف خواہ اس شخص کی سیرت کے خط و خال کتنی ہی میل سے بیان کرے، اسکی زبان سے کتنی ہی باتیں کہلوائے اس سے کتنے ہی افعال سرزد کرائے مگر اپنے آپ کو بعینہ یہ شخص فرض کرنے کے بعد میرے دل میں جو سا وہ اور نا قابل تقسیم احساس پیدا ہوگا اسکی کوئی شے برابر ہی نہ کر سکیگی مجھے اس صورت میں یہ نظر آئیگا کہ جس طرح چشم سے پانی ابلتا ہے اسی طرح پیش نظر سا وہ اور نا قابل تقسیم احساس سے وہ تمام الفاظ و حرکات اور افعال پیدا ہو رہے ہیں جو اس شخص کی طرف منسوب کئے گئے ہیں۔ یہ امور محض ایسے عوارض نہ ہوں گے جو اگرچہ میرے قائم کردہ خیال سیرت میں شامل ہو کے اسکی توسیع کرتے رہیں گے مگر اسکی تکمیل نہ کر سکیں گے۔ مجھے سیرت تو جمیع اجزاء فوراً معلوم ہو جائیگی اور جن واقعات کے پردہ میں یہ سیرت جلوہ گر ہوگی ان کے متعلق یہ نظر آئیگا کہ وہ میرے خیال میں شامل ہو کے اسکی توسیع نہیں کرتے بلکہ اس طرح مترشح ہوتے ہیں کہ اسکا اصلی جوہر فنا یا ختم نہیں ہوتا شخص مذکور کے متعلق جو کچھ بیان کیا جائیگا اس سے مجھے ایسے نقطہ ہائے نظر حاصل ہونگے جہاں سے کھڑے ہو کے میں اس کا شاہد ہ کر سکوں گا جن خصوصیات سے اس کی توصیف ہوگی، جن خصوصیات سے مجھے معلوم



اشخاص و اشیاء کے ساتھ مقابلہ کے بعد اس کا علم ہوگا وہ درحقیقت ایسی علامات ہوتی  
جو کم و بیش رموز کی حیثیت سے اسکا اظہار کرینگی اس لئے رموز اور نقطہ ہائے نظر مجھے شخص  
نہ کو رکھے باہر رکھیں گے۔ وہ مجھے ایسی چیزیں دینگے جو اس میں اور دوسروں میں مشترک ہوتی  
وہ مجھے ایسی چیزیں نہ دینگے جو اسکے ساتھ مخصوص ہوتی لیکن جس شے کا نام وہ شخص  
ہے جو شے اس شخص کا تمام حقیقت ہے اور نہ باہر سے نظر آسکیگی کیونکہ وہ اپنی تعریف  
کے لحاظ سے ایک داخلی شے ہے اور نہ رموز کے پردہ میں ظاہر ہو سکے گی کیونکہ اور ہر  
شے اسکے مقابلین ہے۔ توصیف و تاریخ یا تحلیل سے اضافی ایک رسانی ہوتی ہے  
مطلق صرف اپنے آپ کو اس شخص کا عین فرض کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

اس اور صرف اس حیثیت سے مطلق کامل کے مرادف ہے اگر کسی شہر کی تمام  
مکمل نقطہ ہائے نظر علی کسی تصویریں بی جا میں اور یہ تصویریں ایک دوسرے کی غیر معینات  
تک تکمیل کرتی رہیں تو جب بھی اس واقعی شہر کی برابری نہ ہو سکے جس میں ہم چلتے پھرتے  
ہیں اگر کسی نظم کے تمام ممکن زبانوں میں ترجمے اپنے معانی کے تمام مختلف پہلوؤں کی  
یکجائی اور رد و بدل سے ایک دوسرے کی اصلاح کے بعد اصل نظم کا زیادہ سے زیادہ  
صحیح نمونہ پیش کرنا چاہیں تو جب بھی وہ اسکے باطنی معنوں کے بیان کرنے میں ہرگز کامیاب  
نہ ہوں جب ہم کسی شے کی ایک مخصوص نقطہ نظر سے تصویر لیتے ہیں یا اسکی چند خصوصیات  
رموز کی شکل میں نقل امارتے ہیں تو ہماری یہ تصویر یا نقل اصل کے مقابلہ میں ناقص ہوتی  
ہے۔ لیکن مطلق تصویر نہیں بلکہ خود شے کا نقل نہیں بلکہ اصل کا نام ہے اسلئے وہ اپنی  
نوعیت ہی کی بنا پر مکمل ہے۔ مطلق اور غیر متناہی کو ایک شے قرار دینے کی یقیناً یہی  
وجہ ہے فرض کیجئے ہوتر کے بعض اشعار کا میرے دل پر بہت ہی سادہ اثر پڑتا ہے  
اور میں چاہتا ہوں کہ یہ اثر اس شخص کے دل پر بھی پڑے جو یونانی زبان نہیں جانتا  
اس کے لئے مجھے پہلے ان اشعار کا ترجمہ کرنا چاہئے اسکے بعد ان کا مطلب بیان کرنا چاہئے  
پھر اس مطلب کی تشریح کرنا چاہئے ممکن ہے اس طرح تشریحات کا انبار لگانے کے  
بعد میں اپنے باقی الضمیر کے قریب تک پہنچ جاؤں تاہم بالکل اپنے باقی الضمیر تک کبھی  
نہ پہنچ سکوں گا۔ جب آپ اپنے ہاتھ کو اٹھا کے حرکت دیتے ہیں تو آپ اندر سے اس  
حرکت کا ساواہ اوداک کر لیتے ہیں لیکن میں اس حرکت کو باہر سے دیکھتا ہوں اس لئے



میری نظر میں آپ کا ہاتھ ایک نقطہ سے گزر کے دوسرے نقطہ تک جاتا ہے اور ان نقطوں کے بیچ میں بھی اور بہت سے نقطے ہوتے ہیں اب اگر میں ان نقطوں کو گھٹنے بیٹھوں تو یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہو۔ یوں مطلق کو اندر سے دیکھئے تو وہ ایک سادہ چیز ہے لیکن باہر سے یعنی دوسری چیزوں کے لحاظ سے دیکھئے تو جن رموز کے پردہ میں اسکا اظہار ہوتا ہے ان کے اعتبار سے وہ ایک ایسا اطلاقی سکھ معلوم ہوتا ہے جسکے بدلہ خواہ ہم کتنی ریزنگاری دیدیں لیکن کبھی پوری رقم نہ ادا ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جس شے کا ناقابل تقسیم ادراک بھی ہو سکے گا اور غیر منقسم شمار بھی وہی شے خود لفظ غیر منقسم ہی کی تعریف کی بنیاد پر اس کا مصداق ہوگی۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ مستنبط ہوتا ہے کہ مطلق کا حصول صرف وجدان اور باقی تمام اشیاء کا حصول تحلیل سے ہوتا ہے، وجدان سے اس قسم کی دماغی پھر دی مراد ہے جس کی بدولت انسان اپنے آپ کو کسی شے کے اندر اسلئے رکھتا ہے تاکہ اس شے میں جو مخصوص اور اس لئے ناقابل اظہار امر ہے، اس سے توافق پیدا ہو جائے۔ اس کے برعکس تحلیل اس فعل کا نام ہے جس کی بدولت کوئی شے ان عناصر کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو پہلے سے معلوم ہوتے ہیں یعنی جو اس شے اور دیگر اشیاء میں مشترک ہوتے ہیں اسلئے کسی شے کی تحلیل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کا اس طرح اظہار کیا جاتا ہے جو خود اس کے علاوہ کسی اور شے کا فعل ہوتا ہے، یوں ہر تحلیل سے تحلیل شدہ شے رموز کی شکل میں منتقل ہوتی یا نشوونما پاتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کی ان پے در پے نقطہ ہائے نظر سے تصویر لیتے ہیں جن کی بدولت ہمیں وہ تمام ممکن مشاہدات نظر آتی ہیں جو اس میں اور ان چیزوں میں پائی جاتی ہیں جن کے علم کا ہم کو یقین ہے۔ تحلیل کو جس شے کے ارد گرد چکر لگاتا ہے وہ اسکا استیعاب کر لینا چاہتی ہے لیکن اس کی یہ آرزو بھی پوری نہیں ہوتی نہ ہم وہ اس کسی نہ پوری ہونے والی آرزو کی بنا پر اپنے نقطہ ہائے نظر میں بیشمار اضافے اور اپنے رموز میں غیر منقطع تغیر کرتی رہتی ہے تاکہ اس کی ہمیشہ نامکمل رہنے والی تصویر اسکا نام ناقابل مکمل اور تمام ہو سکے یوں اس کا سلسلہ ابد جاری رہتا ہے لیکن وجدان کی یہ حالت نہیں اگر وجدان ممکن ہے تو وہ ایک بسیط فعل ہے۔

اب یہ امر بآسانی نظر آسکتا ہے کہ ایسا جابی علم کا معمولی کام تحلیل ہے اسی لئے وہ



سب سے زیادہ رموز سے کام لیتا ہے فطری علوم میں جو سب سے زیادہ مادی ہیں یعنی جنہیں زندگی سے واسطہ ہے وہ اپنا دائرہ زندہ اشیاء کی زندگی ان کی محسوس اشکال ان کے اعضا اور ان کے تشریحی عناصر تک محدود رکھتے ہیں وہ ان اشکال کا باہم مقابلہ کرتے ہیں، مرکب کو بسیط کی شکل میں تبدیل کرتے ہیں، عرض زندگی کی کارگردگی کا ان اشیاء کے رنگ میں مطالعہ کرتے ہیں جن پر محسوس رموز کا اطلاق کیا جاسکتا ہے لیکن اگر حقیقت کی اضافی واقفیت کے بجائے مطلق کے حصول اسے خارجی نقطہ نظر سے دیکھنے کے بجائے خود اس کے اندر موجودگی اس کی تحلیل کے بجائے اس کے وجدان غرض اس کے اظہار، نقل، یا شکل رموز استحضار کے بجائے بذات خود ادماک کا کوئی ذریعہ ہو سکتا ہے تو وہ مابعد الطبیعیات ہے اس لئے مابعد الطبیعیات ایک ایسے علم کا نام ہے جو رموز سے دست بردار ہونے کا مدعی ہے۔

کم از کم ایک ایسی حقیقت موجود ہے جو ہر شخص کو سادی تحلیل نہیں بلکہ داخلی وجدان کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس کی شخصیت یا ذات ہے جو باعتبار زمان جاری یا ستم رتی ہے انسان کو خواہ کسی اور شے سے عقلی ہمدردی ہو لیکن اپنی ذات یا شخصیت سے ضرور اس طرح کی ہمدردی ہوتی ہے جب میں اپنے نفس پر غور کرنے کیلئے جس کو میں تھوڑی دیر کیلئے معرا از عمل فرض کر لیتا ہوں) اپنی توجہ باطن کی طرف منتقل کرتا ہوں تو مجھے پہلے یہ نظر آتا ہے کہ جب قدر اور اکات اس مادی دنیا سے آتے ہیں ان کی بالائی سطح پر ایک تہ جم جاتی ہے۔ یہ اور اکات ایک دوسرے سے واضح تمایز متعارف یا قابل تعارف ہوتے ہیں ان کا شکل اشیا اپنی ایکجائی کی طرف میلان ہوتا ہے اس کے بعد وہ یادداشتیں نظر آتی ہیں جو کم و بیش ان اور اکات سے وابستہ اور ان کا ذریعہ تشریح ہوتی ہیں ان یادداشتوں کو وہ اور اکات گو یا میری شخصیت کی تہ سے نکال کے سطح پر لاتے ہیں جو ان کے ہم شکل ہونے میں۔ آخر میں رجحانات و محرک عادات کی جنبش یا عموماً انحال کا ایک جم غفیر نظر آتا ہے جس کا دامن ان اور اکات اور یادداشتوں کے دامن سے کم و بیش مضبوط بندھا ہوتا ہے یہ تمام واضح الحدود عناصر



جس قدر ایک دوسرے سے متمايز ہوتے ہیں اسی قدر وہ مجھے اپنی ذات سے متمايز نظر آتے ہیں وہ اندر سے شکل کے باہر کی طرف تبدیل ہوتے ہیں اور سب شکل کے ایک ایسے دائرہ کی سطح بناتے ہیں جسکو توسیع اور بالآخر بیرونی دنیا میں شمول کی طرف میلان ہوتا ہے لیکن جب میں دائرہ کے محیط سے ہٹنے کے مرکز کی طرف چلا آتا ہوں، جب میں اپنی رستی کی تہ میں اس ٹمٹے کی جستجو کرتا ہوں جو سب سے زیادہ بہرہ حالت میں ہمیشہ اور برابر میری ذات کا مصداق ہو سکتی ہے تو مجھے ایک بالکل مختلف شے نظر آتی ہے۔ ان صاف تر شے ہوئے یورین پاروں اور اس منہج سطح کے نیچے ایک ایسا مسلسل بھاؤ نظر آتا ہے جس کی نظیر میں نے آج تک نہیں دیکھی۔ شخصی حالات کا ایک سلسلہ جاری نظر آتا ہے جس میں سے ہر حالت اپنے مابعد کی جبروتی اور اپنے ماضی پر مشتمل ہوتی ہے میں جب ان کے پاس سے گزرنے کے بعد مڑ کے ان کے چلے ہوئے راستہ کو دیکھتا ہوں تو ان کو صرف چند چند جھٹکا کہہ سکتا ہوں، لیکن ان کے پاس سے گزرتے وقت مجھے ان کی تنظیم اس قدر محکم اور ان میں ایک مشترک زندگی اس حد تک جاری و ساری نظر آتی ہے کہ میں ان میں سے کسی ایک کے آغاز و انجام کی تعیین نہیں کر سکتا حقیقت یہ ہے ان میں سے کسی کا بھی آغاز و انجام نہیں ہوتا بلکہ ایک کی دوسرے کے اندر توسیع ہوتی ہے۔

اس اندرونی زندگی کو کھلتے ہوئے گولے سے تشبیہ دی جا سکتی ہے کیونکہ دنیا میں کوئی ایسی زندہ ہستی نہیں جو یہ محسوس کرتی ہو کہ جو دور پیش کر نے کیلئے میرے متعلق کیا گیا تھا وہ بتدریج ختم ہو رہا ہے جو زندہ رہتا ہے وہ آخر بڑھا ہوا ہوتا ہے، گرا سے لپٹے ہوئے ہوئے گولے سے بھی تشبیہ دی جا سکتی ہے کیونکہ ہمارا ماضی ہمارے ساتھ رہتا ہے اور اس میں حال سے اضافہ ہوتا رہا ہے جو اسے راستہ میں قفا جاتا ہے شعور کے معنی ہی یادداشت ہیں۔

لیکن درحقیقت ہمارے کوئی شے یقینی ہے اور نہ کھلتی ہے کیونکہ ان دونوں تشبیہوں سے ذہن خطا و طبع کی طرف منتقل ہوتا ہے، ہیکل اجزا امتداد النفس اور ایک دوسرے پر انطباق کے لائق ہوتے ہیں حالانکہ ذہنی شعور رستی کی زندگی میں دو لمحے بھی بالکل یکساں نہیں ہوتے کسی سادہ ترین احساس کو لیجئے اسکو مستقل فرض کیجئے اور اس کے



اندرونی شخصیت کو جذب کر دیجئے اس طرح کے احساس کے ساتھ جو شعور پایا جائیگا وہ پیہم وہ لہجوں تک بھی یکساں نہ رہیگا کیوں کہ دوسرے لہجے میں پہلے لہجے کے علاوہ وہ یادداشت بھی شامل ہوگی جو پہلے لہجے کی میراث ہوگی۔ جو شعور و لہجوں تک یکساں رہ سکیگا وہ یادداشت سے معرا ہو گا وہ برابر کے پیدا ہوتا رہیگا کیا عدم شعور کی اس کے علاوہ اور کوئی تعبیر ہو سکتی ہے ؟

اس لئے بوقلموں لطیف سے تشبیہ و نیا بہتر ہے جس میں رنگوں کی تدریج غیر محسوس ہوتی ہے اگر جذبات کی کوئی لہر لطیف کے پاس سے گزریگی تو اس میں بتدریج لطیف کے ہر رنگ کی جھلک آجائیگی اور یوں اس میں تدریجی تغیرات کا ایک ایسا سلسلہ پیدا ہوگا جس کا ہر نقطہ اپنے نقطہ کا اعلان اور گذشتہ نقطہ کی انقیص کرے گا پھر بھی لطیف کے یکے بعد دیگرے آنے والے رنگوں کی نوعیت ایک دوسرے کے لحاظ سے خارجی ہوتی ہے وہ متعارف اور فی المکان ہوتے ہیں۔ لیکن خالص اتم اریں تعارف ایک دوسرے سے خارجیت اور امتداد کا تصور قطعاً نہیں ہوتا۔

آئے ایک ایسا لچکیلا جسم فرض کریں جو بہت ہی چھوٹا ہے بلکہ (بشرط امکان) سمت کے ریاضیاتی نقطہ کے برابر رہ گیا ہے، اس کے بعد اس جسم کو اس طرح گھنچنا ہوا فرض کریں کہ اس سے ایک خط پیدا ہو جو برابر بڑھتا چلا جائے، اب اپنی توجہ کو اس خط کے بجائے اس فعل پر مرکوز کریں جسکی بدولت یہ خط بن رہا ہے اسے ساتھ یہ نکتہ یاد رکھیں کہ اگر یہ فعل بلا توقف انجام پائیگا تو اپنے استمرار کے باوجود ناقابل تقسیم ہوگا، اگر درمیان میں توقف ہوگا تو ایک فعل کے بجائے دو فعل ہوں گے لیکن ان دونوں میں سے ہر فعل بجائے خود ناقابل تقسیم ہوگا، قابل تقسیم فعل حرکت نہیں بلکہ وہ سامن خط ہوگا جو اس فعل حرکت سے پیدا ہوگا۔ آخر میں نفس حرکت، فعل امتداد و توسیع غرض خاص تحرک پر غور کریں گے لئے اپنے آپ کو مکان سے آزاد کر لیں جو حرکت کی تہ میں مصمر ہوتا ہے۔ غالباً ابکی ذات کے بحالت اتم ارتشود و نما کی صحیح تر تشبیہ مل سہے گی۔

مگر تشبیہ بھی ناقص ہے اور سچ یہ ہے کہ تمام تشبیہات ناقص ہونگی کیونکہ استمرار کا تصور بعض حیثیات سے پیش از حرکت کی وحدت اور بعض حیثیات سے وسعت پذیر حالات کی کثرت کے مشابہ ہے اس لئے باہرہ ان دونوں میں سے ایک کو قربان کئے



بغیر کسی استعارہ سے اس کا اظہار ممکن نہیں۔ اگر میں طیف سے تشبیہ دیتا ہوں جس میں جہاں  
 رنگ ہوتے ہیں تو میرے پیش نظر ایک ایسی شے ہوتی ہے جو بنی ہوئی موجود ہے مگر  
 استمرار پر اعتبار ہوتا ہے، اگر میں کسی ایسی ٹکڑی چیز سے تشبیہ دیتا چاہتا ہوں جو بڑھ رہی  
 ہے یا کسی ایسی کمائی سے تشبیہ دیتا ہوں جو فصل یا پھل سے تو میں اس حرکت  
 کے سمجھنے کیلئے جس کی بدولت شعور مختلف مدارج سے گزرتا ہے اس شعور کو نظر انداز  
 کر دیتا ہوں جو معروض وجود میں آئے ہوئے استمرار کی خصوصیت ہے، اصل یہ ہے کہ  
 اندرونی زندگی میں۔ تمام باتیں ایک ساتھ پائی جاتی ہیں اس میں تنوع کیفیات بھی ہے  
 تسلسل ترقی بھی اور اتحاد جہت بھی۔ ایسی شے کی تمثیلات سے تعبیر ممکن نہیں۔  
 لیکن تصورات یعنی مجرد عام اور مادہ خیالات کے ذریعہ سے اس کی تعبیر  
 اور بھی کم ممکن ہے، یہ صیح ہے کہ مجھے اپنی شعوری زندگی کا ہر احساس ہوتا ہے، اس کی  
 محاکات کسی تشبیہ سے نہیں ہو سکتی۔ مگر یہاں محاکات کی ضرورت ہی نہیں۔ اگر انسان  
 اس استمرار کا بھی وجدان نہیں کر سکتا جو اس کی ہستی کا مایہ خمیر ہے تو اسے یہ شے کسی طرح  
 سے حاصل نہیں ہو سکتی نہ تصورات سے اور نہ تشبیہات سے۔ یہاں فلامنڈ کے پیش نظر  
 جہت اس کو شش کی حوصلہ افزائی ہونا چاہئے جو اکثر دھوکوں میں زندگی کے لئے مفسدہ تر عادات  
 نفس کی وجہ سے پابند زنجیر رہتی ہے ہر کیف تشبیہ یا تخیل کا ایک فائدہ ہے کہ اس کی وجہ سے ہم  
 شخص میں ٹھہرے رہتے ہیں، کوئی تخیل و وجدان استمرار کا قائم مقام نہیں ہو سکتی اگر جب  
 اشارے کے مختلف سلسلوں سے تمثیلات اخذ کی جاتی ہیں تو وہ اپنے افعال کی سمجھتی کی بدولت  
 شعور کے شعیک اس نقطہ کی طرف رہنمائی کر سکتی ہیں جہاں ایک ٹوٹا ہوا وجدان عاجز ہو سکتا  
 ہے۔ اگر ہم حتی الامکان غیر مشابہ تمثیلات منتخب کریں تو ہم ان میں سے کسی ایک جہت  
 کو وجدان کی جگہ پر قبضہ کر لینے سے باز رکھ سکتے ہیں کیونکہ اگر ایک تخیل قبضہ کر لے تو دوسری  
 اس کو نکال دیتی۔ اگر ہم نے اس امر کا انتظام کر لیا کہ اختلاف حسیات کے باوجود تمام  
 تخیلوں کے لئے ایک ہی قسم کی توجہ کی ضرورت ہو، اور نفس پر کسی حد تک ایک ہی درجہ  
 کا بار پڑے تو ہم اپنے نفس کو بتدریج ایک خاص قسم کے واقعہ سیلان کا عادی کر لیتے  
 یعنی وہی سیلان جو اپنے آپ کو بے پردہ اور واقعی حالت میں دیکھنے کیلئے نفس کو اختیار  
 کرنا چاہئے۔ لیکن اس صورت میں کم از کم شعور کو کوشش کے لئے آمادہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ



شور کو اور کچھ نہ کرنا بیگانہ لگا وہ صرف اس انداز خیال کو اختیار کرے گا جو مطلوبہ کوشش اور خود بخود وجدان تک پہنچ جانے کیلئے ضروری ہے اس کے برعکس تصورات میں (خصوصاً اگر وہ بسیط تصورات ہوں گے) عجیب ہے کہ وہ درحقیقت رموز اشیا میں جو خود اشیا کی جگہ لے لیتے ہیں اس لئے کسی کوشش کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جب غور سے دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر رمز اپنی شے کے صرف اس جز کو محفوظ رکھتا ہے جو اس شے اور دیگر اشیا میں مشترک ہوتا ہے اور اس لئے رمز تحلیل سے زیادہ اس موازنہ کا اظہار کرتا ہے جو اس شے اور اسکے مشابہ دیگر اشیا میں پایا جاتا ہے، لیکن چونکہ موازنہ سے تشابہ ظاہر ہوتا ہے، چونکہ تشابہ شے کا ایک خاصہ ہوتا ہے، چونکہ خاصہ ہر حیثیت سے صاحب خاصہ کا جز معلوم ہوتا ہے اس لئے آپ کو باسانی اس خیال پر آمادہ کر سکتے ہیں کہ تصورات کو دو شے بدوش رکھ کے ہم اجزا سے از سر نو کل بنا سکتے ہیں۔ یوں ہمیں اس امر کا یقین ہو جاتا ہے کہ ہم وحدت، کثرت، تسلسل، انتہائی، عدم تنہائی، قسمت پذیری وغیرہ کے تصورات کو ایک صفت میں کھرا کر کے استمرار کی صحیح تصویر اپنے ذہن میں کھینچ سکتے ہیں جس میں وہ صحت کا ہے۔ یہی خیال خطرناک بھی ہے تجریدی تصورات جس حد تک تحلیل یعنی ایک شے کے دیگر اشیاء کے لحاظ سے علمی مطالعہ کی خدمت کر سکتے ہیں اسی حد تک وہ وجدان، یعنی اس شے کے حقیقی اور عہدیم النظیر جز کی مابعد الطبیعی تحقیقات کی قائم مقامی کے ناقابل ہوتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو جب ان تصورات کو پہلو پہلو رکھا جاتا ہے تو ان سے اس شے کی مصنوعی ساخت کے علاوہ اور کوئی امر معرض وجود میں نہیں آتا جس کے صرف بعض عام اور ایک گونہ غیر شخصی پہلوؤں کے یہ رموز ہوتے ہیں اس لئے اس امر کا یقین کرنا عجیب ہے کہ انکی بدولت ہمیں وہ حقیقت حاصل ہو سکی جس کا صرف پر تو ان کے اندر نظر آتا ہے۔ دوسری طرف اس مغالطہ کے علاوہ ایک اور شدید خطرہ درپیش ہوتا ہے، کہ نہ کہ تصورات صرف تعبیم نہیں بلکہ تجریدی بھی کرتے ہیں، تصور کسی خاصہ کو لا تعد ولا تحصى اشیا و میں مشترک قرار دیکر اسے ایک رمز بنا سکتا ہے اس لئے وہ ہمیشہ اس خاصہ کا دائرہ وسیع کر کے اسے کم و بیش مسخ کر دیتا ہے، وہی خاصہ جب مابعد الطبیعی شے کے اندر دوبارہ دکھلایا جاتا ہے تو اس خاصہ اور اس شے میں تو اور بیدار ہو جاتا ہے یا کم از کم خاصہ شے کے قالب میں



ڈھل جاتا ہے اور وہی خاک اختیار کر لیتا ہے لیکن جب اسے مابعد الطبیعی شے سے استخراج کے بعد تقویٰ کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے تو اس میں غور و محو ہونے لگتا ہے اور وہ اصل شے کے حدود سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے کیونکہ اسے اس شے کے علاوہ اور اشارہ کو بھی اپنے تحت میں دخل کرنا پڑتا ہے۔ یہاں ہم جس قدر خارجی نقطہ ہائے نظر سے حقیقت کی تحقیق کرتے ہیں یا جس قدر وسیع تر دائروں میں اسے بند کرتے ہیں اسی قدر مختلف نظامات پیدا ہوتے ہیں اس لئے سارے تصورات میں صرف یہی وقت نہیں کہ انکی بدولت شے کی حقیقی وحدت متعدد درجہ کی تعبیرات میں منتظم ہو جاتی ہے بلکہ ان کی بدولت فلسفہ بھی ایسے باہم تنہائے مسلکوں میں منتظم ہو جاتا ہے جن میں سے ہر ایک بساط سمجھا کے بیٹھ جاتا ہے اپنے اپنے جہانوں کے الگ الگ رکھ لیتا ہے اور دوسروں کے ساتھ کسی بازی شروع کر دیتا ہے جو کبھی تم ہونے کا نام نہیں لیتی۔

مابعد الطبیعیات یا روح و خیالات کے اس کھیل کا نام ہے ورنہ اسے بشرطیکہ وہ نفس کا سنجہ و مشغلہ ہو بشرطیکہ وہ دماغی و زہنی کے بدلے ایک علم ہو اور جہاں تک پہنچنے کیلئے تصورات کی منزل سے نکلنا پڑیگا۔ تصورات ان کے لئے یقیناً ضروری ہیں کیونکہ تمام علوم تصورات سے کام لیتے ہیں اور مابعد الطبیعیات تمام علوم سے دست بردار نہیں ہو سکتی لیکن مابعد الطبیعیات میں مابعد الطبیعیات کی حقیقی شان اسی وقت پیدا ہوگی جب تصورات کی منزل سے گزیر جائیگا جب وہ کم از کم اپنے آپ کو سنت اور پہلے سے تیار شدہ تصورات کی بندش سے آزاد کرنے کے لئے معمولی تصورات سے مختلف تصورات یعنی ایسے تصورات قائم کریگا جو مستحکم، نرم، تقریباً سبب اور ہمیشہ وجدان کی گریز یا اشکال کے قالب میں ڈھلنے کیلئے آمادہ ہونگے۔ اس پہلو پر میں آئندہ جو بحث کروں گا باقاعدہ اس قدر بیان کر دینا کافی ہے کہ سب سے اہم رکن کا بلکہ واسطہ اور کون جہاں سے اور بالواسطہ ایسا خیالات سے ہو سکتا ہے لیکن اسے تصور کے اعلیٰ معنوں کے لحاظ سے، تقویٰ سے، تقصیر کے اندر تصور نہیں کیا جاسکتا۔

آئیے ذرا دیر کیلئے استمرار پر اس جہت سے غور کریں کہ اس میں کثرت پائی جاتی ہے اس موقع پر یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ اور کثرتوں کی طرح اس کثرت



کی حدود کا متنازعہ ہونا تو کچھ ایسا ہے ایک دوسرے کی فلموں کی دست انداز ہوتی ہیں اس کے علاوہ جو ہم یقیناً تحلیل کی مدد سے استمرار کو معرض وجود میں آنے کے بعد ایک منہجہ شے قرار دے سکتے ہیں، اسے متعارف حصول میں تقسیم کر سکتے ہیں، ان تمام حصوں کا شمار کر سکتے ہیں، لیکن یہ تمام کارروائی خود استمرار پر نہیں بلکہ اسکی بنیاد پر یادداشت، یا اس ساکن سرائع راہ پر عمل میں آتی ہے جسے استمرار کا متحرک اپنے پس ماندہ نشان کی حیثیت سے چھوڑ جاتا ہے، اس لئے ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ اگر استمرار میں کثرت پائی جاتی ہے تو یہ کثرت ان کثرتوں میں سے کسی کے مشابہ نہیں جو ہم کو معلوم ہیں، تو کیا ہم یہ کہیں کہ استمرار میں وحدت پائی جاتی ہے؟ متبادل عناصر کے سلسلے میں حتمی کثرت پائی جاتی یقیناً اتنی ہی وحدت پائی جاتی ہے، لیکن اس متحرک، متغیر متلون اور زندہ وحدت میں اور اس مجرد غیر متحرک اور غلی وحدت میں شاید ہی کوئی قدر مشترک ہو جس پر خاص وحدت کا تصور دلالت کرتا ہے۔ تو کیا ہم کو یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہئے کہ استمرار ایک ایسی شے ہے جو وحدت و کثرت دونوں کو جامع ہے، لیکن عجیب بات ہے کہ میں خواہ ان دونوں تصورات سے کتنا ہی کام لوں ان کی کتنی ہی تقسیم کروں، ان سے کتنے ہی مختلف مجموعے مرتب کروں، ان پر دماغی تحلیل کے نازک ترین اعمال کی کتنی ہی مشق کروں مگر مجھے کوئی ایسی شے ہرگز نہیں ملتی جو میرے سادہ وجدان استمرار کے مشابہ ہو۔ اس کے برعکس جب میں وجدان کی مدد سے خود استمرار کے اندر پہنچ جاتا ہوں تو مجھے فوراً اس امر کا اور اک ہو جاتا ہے کہ استمرار کے اندر وحدت کثرت وغیرہ کیسے پہلو پہ پہلو موجود ہوتی ہیں، اس لئے یہ مختلف تصورات و حقیقت مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں جن سے ہم استمرار پر غور کر سکتے ہیں، لیکن میں وہ جداگانہ یا متحد ہوئے استمرار کے اندر تک نہیں پہنچا سکتے، اس کے باوجود ہم اندر تک پہنچ جاتے ہیں ابیت وجدان کی کوشش سے پہنچتے ہیں۔ اسی طرح نفس کو اپنے استمرار کی داخلی اور لائق واقفیت حاصل ہو سکتی ہے لیکن یہاں اگر مابعد الطبیعیات کو وجدان کی ضرورت ہوتی ہے تو علم (سائنس) کو تحلیل کی اس سے کم ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ تحلیل وجدان کے افعال میں غلط بحث کا نتیجہ ہے کہ نظامات و مسائل میں بحث چھڑ جاتی ہے اور



تصاویر پیدا ہو جاتا ہے۔  
 اور حقیقت تمام علوم کی طرح علم النفس بھی تحلیل سے ابتدا کرتا ہے، جو نفس سے  
 دیا جاتا ہے اسے لکے وہ پہلے مادہ و جہان یعنی احساسات، جذبات، خیالات  
 وغیرہ کی شکل میں تحلیل کرتا ہے اس کے بعد ایسے سلسلہ عناصر کو نفس کا قائم مقام  
 قرار دیتا ہے جو علم النفس کے واقعات کا مایہ خمیر ہے لیکن کیا یہ عناصر اجزا بھی ہیں  
 یہی اصل سوال ہے اسی کے جواب سے پہلو تہی کا یہ نتیجہ ہے کہ انسانی شخصیت کی  
 تعبیر ناقابل حل اصطلاحات میں کی جاتی ہے۔  
 اس امر میں بحث کی گنجائش نہیں کہ نفسی حالت کا چونکہ کسی نہ کسی شخص سے  
 تعلق ہوتا ہے اس لئے اس میں پوری شخصیت کا پرتو نظر آتا ہے نفسی حالت خواہ کتنی ہی  
 ساوی ہو، لیکن مثلاً اس کے اندر صاحب حالت کا پورا ماضی و حال موجود ہوتا ہے، اس بنا  
 پر و اگر ایک حالت، قرار پا سکتی تو تحرید و تحلیل کی کوشش سے قرار پا سکتی ہے لیکن  
 یہ امر بھی ناقابل بحث ہے کہ اگر تحرید و تحلیل نہ ہوگی تو علم النفس کا نشو و نما ممکن نہ ہوگا۔  
 کسی دماغی حالت کا امتزاع کر کے اسے کم و بیش ایک مستقل ہستی قرار دینے کے لئے  
 عالم نفسیات کیا کرتا ہے؟ وہ پہلے شخصیت کے اس مخصوص رنگ کو نظر انداز کرتا ہے  
 جس کا عام اور معلوم الفاظ میں اظہار نہیں ہو سکتا۔ اسکے بعد وہ اس مادہ شخصیت کے  
 بعض ایسے پہلوؤں کو الگ کر لیتا ہے جو دلچسپ تحقیقات کا موضوع بن سکتے ہیں،  
 مثلاً اگر وہ میلان یا رجحان پر غور کر رہا ہے تو میلان کے اس مخصوص رنگ کو نظر انداز  
 کر دیکھا جس کی وجہ سے یہ میلان میرا یا آپ کا میلان کہلاتا ہے۔ وہ اپنی توجہ اس  
 حرکت پر مرکوز کر دیکھا جس کی وجہ سے شخصیت کسی شے کی طرف مائل ہوتی ہے،  
 وہ اس انداز خیال کو الگ کر لیتا، اور شخصیت کا یہی خاص پہلو، اندرونی زندگی کے  
 شہرب کی سی فوری تصویر، شخص میلان کا یہی سرسری نقش ہے، جسے وہ ایک  
 مستقل واقعہ قرار دیکھتا، یہ کارروائی ایک حیثیت سے اس کارروائی سے بہت ملتی  
 جلتی ہے جو تصور پیرس سے گزرتے اور مثلاً ایک برج کا خاکہ آمار کے وقت  
 کیا جاتا ہے برج کی اپنی سر زمین اپنے ماحول، سارے پیرس، وغیرہ وغیرہ سے  
 وابستگی ناقابل نفی ہے اس لئے تصور کو پہلے اس کا آل تمام اشیاء سے امتزاع



کرنا پڑتا ہے وہ اس کل کے صرف ایک پہلو یعنی اس پہلو کو پیش نظر رکھتا ہے جو برج کی شکل میں نظر آتا ہے۔ گویا برج کی یہ مخصوص شکل ان پتھروں کی یکجہائی کا نتیجہ ہے جن سے برج بنا ہے تاہم مصور ان پتھروں سے کوئی سروکار نہیں رکھتا وہ صرف برج کے ایک رخ سے سرسری خاکہ کو پیش نظر رکھتا ہے۔ یوں وہ برج کی حقیقی اور داخلی نظم کا قاتم مقام ایک ایسی تصویر کو قرار دیتا ہے جو خارجی اور سرسری ہے۔ اس بنا پر اس کا خاکہ سببیت مجموعی ایک مخصوص نقطہ نظر سے مشاہدہ اور ایک مخصوص ذریعہ تعبیر کے انتخاب کے مطابق ہوتا ہے۔ بعینہ ہی اس کارروائی کی حالت ہے جو عالم نفسیات پوری شخصیت سے کسی ایک حالت کو متزعج کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے یہ متزعج نفسی حالت شاید ہی ایک سرسری خاکہ یا ایک اندر نو مضمونی تعبیر کے آغاز کے علاوہ اور کوئی شے ہوتی ہو ایسا کل ہے جس پر ایک خاص ابتدائی پہلو سے غور کیا گیا ہے، جو بالخصوص دلچسپ اور ملحوظ خاطر تھا۔ یہ جز نہیں بلکہ عنصر ہے اس کا حصول فطری تجزیہ نہیں بلکہ تحلیل سے ہوا ہے۔

غالباً یہ مصوریاح یا وکار کے طور پر ان تمام خاکوں کے نیچے لفظ پیرس لکھ دینگا جو اس نے اس شہر میں لئے ہیں چونکہ وہ پیرس کو واقعی یکجہ چکا ہے اس لئے ان خاکوں کو یکجا کر کے دو اپنے اہلی و عدا ان کی مدد سے پورے پیرس کا تصور کر سکیگا مگر اس کے برعکس کل ممکن نہیں خواہ صحیح خاکوں کی غیر قنایہ تعداد موجود ہو، خواہ ان کے نیچے لفظ پیرس لکھا ہو، جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ ان خاکوں کو ایک رشتہ میں منسلک کر دینا چاہئے، لیکن باایں ہر وجود جدان پہلے حاصل نہیں ہو چکا ہے اس کا حاصل کرنا یا اگر پیرس نہیں دیکھا ہے تو اس کی ہیئت کیدائی کا اندازہ کرنا غیر ممکن ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہم پیش نظر صورت میں حقیقی اجزاء ہیں بلکہ مجموعی اثر کی بعض یا وداشتوں سے کام لیتے ہیں۔ ایک اور مثال لیجئے جو اس سے زیادہ پیش ہے اور جس میں یا وداشتوں نے بالکل روز کی شکل اختیار کر لی ہے۔ فرض کیجئے میں ایک نظم سے بالکل ناواقف ہوں اور یہ نظم جن حروف کی شکل میں قلمبند کی جاسکتی ہے اور حروف سم مخلوط کر کے مجھے دے دئے گئے ہیں۔ اگر یہ حروف نظم کے اجزاء ہوتے تو اصل طرح بچھپنی گور کو دے دے کو لیکے



نئی ہی بناتا ہے، اس طرح میں بھی مختلف ترتیبوں کا تجربہ کر کے اصل نظم کے دوبارہ مرتب کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ لیکن میں پیش نظر صورت میں اس طرح کی کوشش کا خیال بھی نہ کر دیتا ہوں کیونکہ حروف تہجی ایسی اجزاء نہیں بلکہ جزئی تعبیرات ہیں اور اجزاء و تعبیرات دو مختلف چیزیں ہیں اس لئے اگر مجھے نظم معلوم ہوگی تو میں اس کے مسلسل ربط کی مدد سے ہر حرف کو اپنی جگہ پر رکھنے کا سانی ملا لوں گا، لیکن اگر نظم معلوم نہ ہوگی تو حروف کو ملا کے نظم کو معلوم نہ کر سکوں گا۔ اگر مجھے یقین بھی ہو گیا کہ میں واقعی اس طرح کی کوشش کر رہا ہوں اگر میں حروف کو پہلو بہ پہلو رکھتا بھی شروع کیا تو میں سوقت بھی کسی قرین قیاس منہوم کو پیش نظر رکھ کے حروف کو ترتیب دینا شروع کروں گا۔ یوں میں ایک وجدان کو لوں گا اور وجدان سے ملنے والے ان رموز کی طرف توجہ کرنے کی کوشش کروں گا جن سے اس نظم کی تعبیر از سر نو بن سکتی ہو۔ صرف عناصر شکل رموز کی مدد سے کسی شے کی از سر نو ساخت کا خیال نہ کھائے تو وہ اس قدر لغو ہے کہ اگر انسان کے پیش نظر یہ نکتہ رہا کہ وہ ریخت شے کے اجزاء نہیں بلکہ اسکے رموز کے ہر سے کام لے رہا ہے تو یہ خیال بھی اس کے ذہن میں بھی نہ آئیگا۔ تاہم یہی ان خیالات کی حالت ہے جو شخصیت کو نفسی حالات کی مدد سے از سر نو بنانا چاہتے ہیں، خواہ وہ صرف حالات پر گفتا کرتے ہوں یا ان حالات کی تیرازہ بندی کے لئے کسی رشتہ استناد کا اضافہ کرتے ہوں تجربہ اور عقلیہ دونوں کو ایک ہی مغالطہ ہوتا ہے، دونوں برائی یا بدداشتوں کو حقیقی اجزاء قرار دے کے وجدان و تحلیل اور مابعد الطبیعیات و حکمت (سائنس) کے نقطہ نظر میں غلط بحث کر دیتے ہیں۔

تجربہ کا یہ قول بالکل سچا ہے کہ نفسیاتی تحلیل سے شخصیت میں نفسی حالات کے علاوہ اور کوئی شے نظر نہیں آتی۔ واقعہ یہ ہے کہ یہی تحلیل کی تعریف اور یہی اس کا کام ہے عالم نفسیات کو صرف شخصیت کی تحلیل یعنی نفسی حالات کو ملحوظ خاطر رکھنا پڑتا ہے جس طرح صورت اپنے خاکوں کے نیچے لفظ یہ سس لکھ دیتا ہے اسی طرح عالم نفسیات بھی ان حالات کو عبارت بغور انا، ظاہر کرنے کے لئے ان کے نیچے لفظ یہ خود آنا، لکھ دیتا ہے عالم نفسیات جس سطح پر رہتا ہے، اور جہاں اسے رہنا چاہئے وہ وہی سطح ہے۔ سایہ بغیر شخصیت علامت ہے جس سے وہ ابتداء اور پرگندہ



وجدان یاد آتا ہے جو عالم نفسیات کو موضوع بحث کی حیثیت سے ملتا ہے۔ یہ صرف ایک لفظ ہے اور بڑی غلطی یہ ہے کہ اس سطح پر رکھے اس لفظ کے پس پشت کتنی شے کے ملنے کا یقین کیا جاتا ہے، یہی غلطی ان فلاسفہ سے ہوئی جو میں اور اسٹوارٹ مل کی طرح نفسیات میں صرف نفسیات دانی کی مثبت برقاعت نہ کر سکے۔ یہ لوگ اگرچہ ہر فیہ عمل کے لحاظ سے عالم نفسیات بن گئے مگر کوشش نظر نقصان کے لحاظ سے عالم مابعد الطبیعیات ہی رہے۔ انھوں نے وجدان حاصل کرنا چاہا مگر اس بوجہی کہ دیکھے کہ وجدان کو تحصیل کے ذریعہ سے حاصل کرنا چاہا، جو نفسی وجدان کے مرادف ہے۔ انھوں نے انجیوا انابی جستجو کی اور اس کے غسی حالات کے اندر ملنے کے مدعی ہوئے حالانکہ یہ بوقلموں نفسی حالات اس وقت حاصل ہوئے تھے اور اسی وقت حاصل ہو سکتے تھے جب یہ لوگ یادداشتوں، ناکوں اور سرسری رمزی نقشوں کا ایک سلسلہ مرتب کرنے کے لئے انا کے دائرہ سے باہر آئے تھے۔ یوں انھوں نے کتنا ہی نفسی حالات کو دوش بدوش رکھا، نقطہ ہائے اتصال کی تعداد میں اضافہ کیا ورمیانی وقفوں کا تفحص کیا، لیکن انا ان سے ہمیشہ دامن بجاتا رہا اور بالآخر انھیں انا میں خواب و خیال کے علاوہ اور کوئی شے نظر نہ آئی۔ لیکن اس طرح ہم آئینہ کے ایک بائیں نظم ہونے سے بھی اس بنیاد پر انکار کر گئے ہیں کہ ہمیں تلاش کے باوجود اس کے حروف کے ورمیانی وقفوں میں کوئی معنی نہیں ملتا۔

یہ فلسفیانہ تجزیہ تخیل اور وجدان کے نقطہ ہائے نظر میں خلط بحث کا نتیجہ ہے اس طرح کی تجزیہ تخیل کی جستجو نقل یا ترجمہ میں کرتی ہے جہاں قدرۃ اصل موجود نہیں اور چونکہ اسے ترجمہ میں اصل نہیں ملتی اس لئے اصل کے وجود سے انکار کرنے لگتی ہے اسے لامحالہ سلبی نتائج استنباط کرنا پڑتے ہیں لیکن وقت نظر سے کام لینے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سلبی نتائج کا اصل یہ ہے کہ تخیل وجدان کا نام نہیں جو بالکل بدیہی ہے۔ ایسا جابی علم اپنا کام ایک ابتدائی اور، کہنا چاہئے، بہت ہی مبہم وجدان سے شروع کرتا ہے جس کی بدولت اسے مواد حاصل ہوتا ہے اور اس نقطہ آغاز سے فوراً تخیل کی طرف روانہ ہو جاتا ہے جو اپنے اس مواد کے متعلق خارجی نقطہ نظر سے حاصل



کردہ مشاہدات کو تا ابد سیدھا ہی رہتی ہے۔ اسے اس امر کا جلد یقین ہو جاتا ہے کہ وہ ان تمام سرسری نقشوں کو یکجا کرنے کے بعد خود اصل شے کو از سر نو ترکیب دے سکتی ہے اس لئے اگر اصل شے تحلیل کے ہاتھ سے ان کھلونوں کی طرح نکل بھاگتی ہے جو بچے دیوار کے اوپر پڑنے والے سایہ سے بناتے ہیں تو اس میں کون سے تعجب کی بات ہے! لیکن عقلیت بھی سی دھوکے میں مبتلا ہو جاتی ہے تجربیت کی طرح وہ بھی نقطہ نظر کے اسی غلط محسوس سے رنڈا کرتی ہے اور آخر کار وہ جلی زندگی تک نہیں پہنچ سکتی تجربیت کی طرح وہ بھی نفسی حالات کو اینو کے ایسے مفصل جزا قرار دیتی ہے جن کی اینوشیزہ بندی کرتا ہے۔ تجربیت کی طرح وہ بھی وحدت ذات کے از سر نو پیدا کرنے کے لئے ان اجزا کو باہم ملا جلا کرتا ہے۔ آخر میں تجربیت ہی کی طرح اسے بھی یہ نظر آتا ہے کہ مسلسل از سر نو کوششوں کے باوجود وحدت ذات کا وہ ان خیالی محسوسات کو دامن کی طرح میرپ ہاتھ سے نکل چلا جا رہا ہے لیکن تجربیت اس کشمکش سے عاجز آگئے۔ یہ اعلان کر دیتی ہے کہ نفسی حالات کی کثرت کے علاوہ اور سی شے کا وجود نہیں اور عقلیت اس وحدت کے اقرار پر ثابت قدم رہتی ہے یہ صحیح ہے کہ جب اسے وحدت ذات کی نفسی حالات کی سطح پر سمجھ دتی ہے اور تمام کیفیات و اعمیات کو انہی حالات کی طرف منسوب کرنا پڑتا ہے (کیونکہ تحلیل کی نمود تعریف کے رو سے یہ حالات پیدا ہونا چاہئیں) تو اس کے پاس وحدت ذات کے لئے ایک سلیبی شے یعنی عدم محسوس کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ چونکہ نفسی حالات لامحالہ اس تحلیل میں اپنے لئے وہ تمام چیزیں محفوظ کر لیتے ہیں جو مواد کی حیثیت سے کارآمد ہو سکتی ہیں، اس لئے ان کی وحدت ایک ایسی شے بن جاتی ہے جس کی تہ میں کچھ نہیں ہوتا۔ یہ وحدت بالکل غیر متعین اور بالکل خالی ہوتی ہے۔ انہی منتشر نفسی حالات انہی اظلال اینو پر جو تجربیت کے نزدیک ذات کے مرادف میں، عقلیت شخصیت کی از سر نو ترکیب کے لئے ایک شے کا اضافہ کرتی ہے جو اس سے کسی زیادہ غیر حقیقی ہے یعنی وہ غلاجن میں ان اظلال کی لقل و حرکت ہوتی رہتی ہے اور جسے محل اظلال کہا جاسکتا ہے، لیکن یہ صورت جو حقیقت ہے صورت، ہے کسی زندہ، سررم عمل اور شخص ذات کی تشخیص یا زید، عمرو بکر میں امتیاز کے لئے کیسے کارآمد ہو سکتی ہے کیا یہ امر کچھ بھی باعث تعجب ہو سکتا ہے جو فلاسفہ اس طرح شخصیت کی صورت کا

استزاع کر لیتے ہیں، انھیں بالآخر یہ صورت کسی معین شخصیت کی تصویر کے لئے ناکافی معلوم ہوتی ہے اور انھیں بتدریج اپنے خالی الفاظ کو ایک ایسا بے پیرہ سہ کا طرف قرار دینا پڑتا ہے جس کا زید عمر و دیگر سب یکساں تعلق ہوتا ہے، اور جس میں ہمارے حسب وخواہ تمام انسان، خدا بلکہ عام موجودات بھی سما سکتے ہیں، سمجھے میں موقع پر تجریت اور عقلیت میں صرف ایک فرق نظر آتا ہے تجریت چونکہ اتحاد الیغوی تلاش ان وقفوں میں کرتی ہے جو کہ نفسی حالات کے مابین پائے جاتے ہیں اس لئے اسے ان وقفوں کی خانہ پری دوسرے نفسی حالات سے کڑا اثر دیتی ہے جس کا سلسلہ غیر معین حد تک چلا جاتا ہے اور یوں جس قدر تحلیل بڑھتی جاتی ہے اسی قدر ایغوی، ایک برابر ٹھٹھٹے بننے والے وقفہ کی شکل میں صفر بننا جاتا ہے۔ اس کے بالمقابل عقلیت چونکہ الیغوی کو نفسی حالات کا مکمل قرار دیتی ہے اس لئے اسے ایک ایسے خلا سے سابقہ پڑتا ہے، جسکی ایک جگہ بندی کرنے اور دوسری جگہ نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی، جس کا قدم ان پیچ حدود سے نکلتا چلا جاتا ہے جو ہم اس کے لئے معین کرنے میں، جس کا دائرہ برابر وسیع ہوتا چلا جاتا ہے، جس کا صفر نہیں بلکہ غیر متناہی پر اتمام کی طرف رجحان ہوتا ہے۔

پہلے کی سہ نام نہاد تجریت اور بعض جرمن قائلین وحدت الوجود کی از حد ماورائی خیال آرائیوں میں معنی مسافت عام طور پر فرض کی جاتی ہے اس سے ہمیں کم ہے۔ ان دونوں کا طریقہ عمل یکساں ہے۔ یہ دونوں عنصرتوجہ پر اجزاء اصل حقیقت سے بحث کرتے ہیں۔ حالانکہ تجریت کی صحیح مصداق وہ شے ہوگی جو تارہ کہان خود اصل تک پہنچنے کی کوشش کرے گی، جو اس کی زندگی کی مہ میں جستجو کرے گی جو گویا ذہنی بنیادی کی۔ دسے اس کی روح کی حرکت بھی محسوس کرے گی، اسی حقیقتی تجریت کا نام حقیقی مابعد الطبیعیات ہے۔ بیشک یہ کام از حد دشوار ہے کیونکہ جس تصورات سے ہمارا خیال روزمرہ کام لیتا ہے ان میں سے ایک بھی یہاں کا تہ نہ ہوگا۔ الیغوی وحدت، کثرت یا دونوں کا مجموعہ قرار دینے سے زیادہ آسان کوئی بات نہیں۔ وحدت و کثرت ایسے اختصارات ہیں جنھیں زیر بحث شے کے نمونہ پر بنانے کی ضرورت نہیں وہ ہمیں بنے بنائے مل جاتے ہیں میں صرف ان کو



ایک بناویں سے بن لینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اس طرح کے کپڑے ہیں جنہیں دوکاندار عام ناپ کے بنا کر اپنے یہاں رکھ دیتے ہیں۔ یہ زیادہ عمر والا کپڑا سب کے آئینے میں کیونکہ یہ کسی خاص شخص کی ناپ کے نہیں ہوتے، لیکن جو تجربہ پیت اعم یا سہمی ہوئی جو ہر تنے کی لگ ناپ لینا چاہے گی اسے ہر زیر بحث شخص کے لئے جداگانہ کوشش کرنا پڑے گی ورنہ ہر شخص کے لئے ایسا تصور قائم کرے گی جو صرف اس شخص کے لئے ہوگا اور جسے عقل یا تصور کہنا اس لئے مشکل مناسب ہوگا کہ وہ صرف اس شخص کے لئے موزوں ہوگا۔ وہ کثرت وحدت کے سے رائج الوقت خیالات کو ترکیب دینے کے بجائے ایک ایسے مادہ ویگانہ استحضار سے ابتداء کرے گی جو ایک دفعہ میں وجود میں آنے کے بعد ہمیں یہ امر آسانی سمجھائے گا کہ وحدت و کثرت کی سہی وسیع تر چیزیں کیسے اس کے اندر آسکتی ہیں۔ غرض اس تعریف کے رو سے فلسفہ خاص خیالات کے انتخاب کیسی مسلک کے اتباع نہیں بلکہ اس یگانہ وجدان کی جستجو کا نام ہے، جہاں سے اثر کے ہمیں لئے یکساں آسانی کے ساتھ مختلف خیالات تک جاسکتے ہیں کہ مسالک مذاہب کی تقسیم سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حقیقت میں وحدت پائی جاتی ہے، مگر اس طرح کے اقرار سے اس وحدت کی غیر معمولی نوعیت کے متعلق کوئی بات نہیں معلوم ہوتی جو شخصیت میں پائی جاتی ہے۔ مجھے اس خیال سے بھی اتفاق ہے کہ شخصیت میں کثرت پائی جاتی ہے، مگر یہ امر خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اس کثرت میں اور دوسری کثرتوں میں کوئی امر مشترک نہیں فلسفہ سیکھائے ہوئے واقعی اہم ہے وہ اس امر کا صحیح اندازہ ہے کہ ذات کی کثرت آمیز وحدت کا حقیقی مصداق کوئی وحدت کوئی کثرت، کوئی مجرود وحدت و کثرت سے بالاتر حقیقت ہے، لیکن فلسفہ اس نکتہ سے کسی وقت واقف ہو سکیگا جب وہ ذات کا خود ذات کی وسامت سے مادہ وجدان حاصل کر لے گا، اس کے بعد امتہ وہ اس باندہ منزل سے اتار کے نیچے آنے کے لئے خوش تہہ مز کرے گا اس کی بنا پر وہ کثرت وحدت زبان تصورات میں کسی تصور تک پہنچ سکے گا جن کی بدولت وہ ذات کی متحرک ندی کی تحدید کرتا ہے لیکن ان دونوں کی آمیزش سے کوئی ایسی شے حاصل نہ ہو سکیگی جو

ستمر ذات کے مشابہ ہوگی۔ جب ہمیں کوئی ایسی شے جس چیز دکھائی جاتی ہے جسکی شکل مخروطی ہوتی ہے تو یہ آسانی سے ہماری سمجھ میں آجاتا ہے کہ اس کا اوپر کا حصہ کیسے سمجھنا شروع ہوتا ہے یہاں تک کہ آخر میں ریاضیات کا ایک نقطہ بن جاتا ہے، یا اسکا نیچے کا حصہ کیسے جڑ کی طرف ایک ایسے دائرہ کی شکل میں پھیلنا شروع ہوتا ہے جسکی وسعت پتھرین ہوتی ہے لیکن نقطہ یا دائرہ یا ان دونوں کے سطح پر تکتا رہنے سے مخروطی شکل کا نہ ہوا اندازہ نہیں ہو سکتا یہی اصول نفسی زندگی کی وحدت و کثرت یا صف و غیر تناسلی پر منطبق ہوتا ہے، جن کی طرف تجربیت اور نقلیت شخصیت کو لے جاتی ہیں۔

جیسا ہم کسی اور جگہ ثابت کرینگے تصورات دو دو مل کر جوڑے کی طرح ایک ساتھ رہتے ہیں اور ان میں سے ہر جوڑا دو متقابل پہلوؤں پر دلالت کرتا ہے۔ شاید ہی کوئی ایسی شخصیت حقیقت ہو جسے دو بالمتقابل نقطہ کے نظر سے دیکھا اور اس بنا پر دو متقابل تصورات کے تحت میں داخل کیا جاسکتا ہو۔ اسی لئے دعویٰ اور جواب دعویٰ پیدا ہوتا ہے جس کی منطقی تطبیق میں اس لئے ناکامی ہوتی ہے کہ خارجی نقطہ و نظر سے جو تصورات و مشاہدات حاصل ہوتے ہیں ان کی مدد سے کسی شے کا بنانا ہی غیر ممکن ہے، لیکن جب وجدان کی مدد سے کوئی شے قابو میں آجاتی ہے تو اس منزل سے چل کے ہم دعویٰ اور جواب دعویٰ دونوں تک پہنچ سکتے ہیں اور یوں ہماری سمجھ میں یہ بات آجاتی ہے کہ حقیقت کے ایک ہی سرشمع سے دعویٰ اور جواب دعویٰ یا ضدین دونوں کیسے پیدا ہوتے ہیں، دونوں میں کیوں اختلاف ہے اور دونوں کا یہ اختلاف کیسے رفع ہو سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس مقصد کے حاصل کرنے کے لئے ایک ایسی روش کے اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی جو ذہن کی معمولی روش کے باطل برعکس ہوگی جب ہم عموماً سوچتے ہیں تو اشیاء سے تصورات نہیں بلکہ تصورات سے اشیاء کی طرف آنے میں اگر سوچنے کا وہی مفہوم لیا جائے جو عام طور پر مراد ہوتا ہے تو سوچنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان نے بنائے تصورات یقیناً وہ نہیں تقسیم کرتا ہے



انھیں ملاقات اور یوں ایک ایسی شے تیار کر لیتا ہے جو عملاً حقیقت کے مترادف ہوتی ہے  
 لیکن یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ذہن کا معمولی کام ہے ہوتی ہے بہر حال دو درجہ ذات  
 ہم عمومًا علم کو علم کے لئے نہیں بلکہ کسی بات کی تائید کسی شے سے اتفاقاً وہ غرض  
 کسی نہ کسی اور جیسی و تشفی کے لئے حاصل کرتے ہیں، ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں  
 جس شے کا علم مطلوب ہے اس کی اس حد تک یہ یاد وہ نوعیت ہے اس کا  
 کس معلوم قسم سے تعلق ہے، اس کی وجہ سے کس فعل، کس طرز عمل، کس رویہ کا ایسا ہوتا ہے  
 یہ مختلف افعال یہ رویے وہ تصویری جہات ہیں جن کی پہلے سے ہمیشہ کے لئے  
 تحسین ہو چکی ہے، اب صرف ان کا اختیار کرنا باقی رہتا ہے۔ ان ہی کے اختیار  
 کرنے کا نام اشارے کے متعلق تصورات کا استعمال ہے، تصور کے شے پر منطبق  
 کرنے کے یہ معنی ہیں کہ ہم دوسرے لفظوں میں یہ پوچھتے کہ فلاں شے ہمارے  
 کس کام آ سکتی، یا ہم اس سے کیا کام لے سکتے ہیں۔ جب ہم ایک شے کو  
 کسی تصور کے تحت میں داخل کر دیتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ ہم نے  
 اس فعل یا رویہ کی صحیح الفاظ میں تعبیر کر دی، جس کا اس شے سے ایسا ہوتا ہے  
 اس لئے جس چیز پر علم کا صحیح اطلاق ہو سکتا ہے اس کا رخ کسی نہ کسی خاص  
 جہت کی طرف ہوتا ہے یا وہ کسی نہ کسی خاص نقطہ نظر سے حاصل کی جاتی  
 ہے، اس میں شک نہیں ہمارے جیسی اکثر پیچیدہ ہوتی ہے، اسی سے ایک ہی  
 شے کے متعلق ہمارا علم پیہم مختلف جہات کی طرف متوجہ اور مختلف نقطہ  
 نظر سے حاصل ہو سکتا ہے، اسی کو معمولی معنوں کے لحاظ سے پیش نظر شے کا  
 وسیع اور بالاسیما سب علم کہتے ہیں، اس طرح پیش نظر شے صرف ایک تصور  
 نہیں بلکہ ان متحد تصورات کے تحت میں داخل ہو جاتی ہے جس میں اس کی  
 شریعت ضرور گہائی ہے، وہ بیک وقت اتنے تصورات میں کیسے ترک کر لیتی ہے  
 یہ سوال ایسا ہے جس سے یہاں ہمیں سروکار نہیں اس لئے روزانہ زندگی میں  
 تصورات کے تقارن اور تقسیم سے کام لینا بالکل جائز اور مطابق فطرت ہے،  
 اس سے کوئی فلسفیانہ اشکال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ہم زبان خموشی سے یہ منطوق  
 کر لیتے ہیں کہ فلسفہ آرائی سے احتراز کیا جائیگا، لیکن فلسفہ میں بھی اس طریقہ

سے کام لینا، یہاں بھی تصورات سے اشیاء کی طرف چلنا، کسی شے کا یہ فرضانہ علم حاصل کرانے کے لئے جس سے ہم کما ہی واقف ہونا چاہتے ہیں، ایک ایسے طریقہ کا استعمال کرنا جس کا ہر شے شدہ دیکھی ہے، جو اپنی تعریف کے لحاظ سے سرورنی نقطہ نظر پر مبنی ہے خود اپنے مختلف کئے ہوئے مقصد کی مخالفت کرنا فلسفہ کو مختلف مسائل کی ابدی نوک جھونک قرار دینا، اور نفسی شے و طریقہ عمل کے اندر ناقص پیدا کرنا ہے۔ یا تو فلسفہ کا وجود ہی ممکن نہیں اور اشیاء کا جس قدر علم حاصل ہوتا ہے اس کا مقصود محض عملی استفادہ ہوتا ہے، ورنہ یہ فلسفہ وجدان کی مدد سے خود شے کے اندر پہنچ جانے کا نام ہے۔

لیکن وجدان کی ماہیت سمجھنے کے لئے، وجدان کی انتہا اور تحلیل کی ابتدا صحیح طور پر متعین کرنے کے لئے سیلان استمرار کی وہ بحث پھر جیٹ نا پڑی جو پہلے گزر چکی ہے۔

نتیجہ کو معلوم ہو گا کہ تحلیل جن تصورات یا سرسری غشحات کی طرف نہ ہٹا کرتی ہے ان کی عملی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک ہم ان پر غور کرتے رہتے ہیں اس وقت تک وہ ساکن رہتے ہیں۔ میں داخلی زندگی کے مجموعہ سے اس شے کو الگ کرتا ہوں جسے میں سادہ احساس کہتا ہوں، جس وقت تک میں اس سادہ احساس کا مطالعہ کرتا رہتا ہوں اس وقت تک میں یہ فرض کرتا رہتا ہوں کہ یہ احساس علی حالہ قائم ہے، اگر مجھے کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو میں یہ کہتا ہوں یہ احساس ایک نہ تھا بلکہ اس میں کئی پلے درپلے احساسات شامل تھے اور میں ان میں سے ہر ایک احساس کی طرف اسی عزم تغیر کو منسوب کرتا ہوں جسے میں نے پہلے مجموعہ احساسات کی طرف منسوب کیا تھا۔ بہر کیف میں دور تک تحلیل کا سلسلہ جاری رکھنے کے بعد کسی نہ کسی ایسے عنصر تک پہنچ جاتا ہوں جسے میں غیر متغیر تسلیم کرتا ہوں یہ ہیں اور صرف یہ ہیں وہ مستحکم بنیاد ملتی ہے جس کی علم کے نشوونما کے لئے ضرورت ہے۔

لیکن میں اس اعتراف سے نہیں بچ سکتا کہ دنیا میں کوئی ایسا احساس نہیں جو برابر نہ بدلتا رہتا ہو کیونکہ یا د کے بغیر شعور یا موجودہ احساس پر گزشتہ لمحوں کی یاد



کا خافہ کئے بغیر کسی حالت کے تسلسل یا بچھا نکل نہیں جوتا یہی شے استمرار کا مفہوم ہے  
 داخلی استمرار اس یادداشت کی تسلسل زندگی کا نام ہے جو انہی کو وسعت دے کے  
 حال میں شامل کرتی رہتی ہے، یہ انہی اس حال کے اندر یا تو ایک ایسی مثال کی  
 واضح شکل میں نظر آتا ہے جو برابر بڑھتی جاتی ہے یا حال کے تسلسل خیر کیفیت کی  
 بدولت ایک ایسے گراں سے گراں تر بوجھ کے پردہ میں نمودار ہوتا رہتا ہے جو  
 سن رسیدگی کے ساتھ ساتھ ہمارے پیچھے چھپتا چلا آتا ہے اگر اس طرح ماضی حال میں نہ  
 باقی رہے، تو تسلسل نہ ہوگا بلکہ مفاجات ہوگی۔

اگر اس طرح صرف تسلسل کی وجہ سے مجھ پر نفسی کیفیت کو استمرار سے الگ  
 کر لینے کا الزام قائم کیا گیا تو میں غالباً یہ جواب دوں گا کہ "میری تسلسل سے جو ابتدائی  
 نفسی حالات پیدا ہوتے ہیں ان میں سے ہر ایک بجائے خود ایک ایسی حالت ہے  
 جس میں زمانہ پایا جاتا ہے۔ میری تسلسل داخلی زندگی کو ایسے حالات میں تبدیل  
 نہیں کرتی جن میں سے ہر ایک اپنی ذات کے ہم جنس ہوتی ہے، چونکہ اس کی  
 ہجنسی کا تسلسل دقیقوں یا ثانیوں کی ایک معین تعداد تک جاری رہتا ہے اس لئے  
 ابتدائی نفسی حالات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا لیکن استمرار ہوتا ہے یہ

گراں جواب میں یہ پہلو یہی نقطہ سے اوچھل ہو جائیگا کہ دقیقوں اور ثانیوں  
 کی جس معین تعداد کو یہ ابتدائی نفسی حالات کی طرف منسوب کر رہا ہوں وہ صرف  
 ایک ایسی علامت ہے جس سے مجھے یہ یاد آ جاتا ہے کہ جن نفسی حالات کو ہم جنس  
 فرض کیا جا رہا ہے، ان میں بھی تغیر و انتہا ہوتا ہے نفسی حالت کو جب بجائے  
 خود دیکھا جاتا ہے تو اس میں دائمی نکل نظر آتا ہے میں اس نکل سے کیفیت کا  
 ایک ایسا اوسط نکال لیتا ہوں جسے میں ناقابل تغیر فرض کر لیتا ہوں اور یوں ایک  
 ایسی حالت پیدا کر لیتا ہوں جو دیر یا اوجالہ نہ ہوتی ہے دوسری طرف میں اس سے  
 عام نکل یعنی ایسے نکل کو نکالتا ہوں جو کسی شے کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا اور  
 اسی کا نام زمانہ رکھتا ہوں، اگر میں غور سے دیکھوں تو مجھے یہ نظر آتا ہے کہ یہ بحر  
 زمانہ اسی قدر غیر متحرک ہے۔ جس قدر وہ حالت جس کا میں اسکو شکل قرار دیتا ہوں  
 اس کا جریان صرف کیفیت کے تسلسل خیر سے ہو سکتا ہے اور اگر یہ کیفیت سے معرا

اور صرف تغیر کی جولانگاہ ہو تو یہ ایک غیر متحرک واسطہ ہو جاتا ہے مجھے یہ بھی نظر آتا ہے کہ اس ہم غرض زمانہ کی ساخت کا صرف یہ مقصد ہے کہ مختلف اشخاص سیلان سے متعلق سے مقابلہ ہم وقتوں کا شمار اور ایک سیلان استمرار کی دوسرے سیلان استمرار کے لحاظ سے پیش ہو سکے۔ آخر میں یہ بھی میری سمجھ میں آتا ہے کہ جب میں ابتدائی نفسی حالات کے انحصار پر وقتوں اور ثانیوں کی معین تعداد کا نشان لگاتا ہوں تو میں دوسرے کو اور خود اپنی ذات کو صرف یہ بات یاد دلانا ہوں کہ ان حالات کا اس انا سے امتزاع کیا گیا ہے جس میں استمرار پایا جاتا ہے اور صرف اس جگہ کی تعیین کرتا ہوں جہاں حرکت کے لحاظ سے انا کو رکھنا چاہئے تاکہ انا ایک مجرور خاکہ نما شے باقی نہ رہے بلکہ متشخص نفسی حالت کے لحاظ سے اسکی وہ حالت ہو جائے جو پہلے تھی مگر یہ تمام امور میں نظر انداز کرتا ہوں کیونکہ انہیں تحلیل سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ تحلیل ہمیشہ غیر متحرک پر عمل کرتی ہے اور وجدان خود متحرک یا اس کے مردف استمرار کے اندر پہنچ جاتا ہے۔ یہی وہ نمایاں حد فاصل ہے جو تحلیل اور وجدان میں پائی جاتی ہے۔ حقیقی مجرب اور متشخص کی پہچان اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ وہ خود تغیر پذیر ہوتا ہے، عنصر کی پہچان اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ وہ تغیر پذیری کے وصف سے کس طرح ہوتا ہے۔ عنصر کی یہ حالت اس لئے ہوتی ہے کہ وہ اپنی تعریف کی بنا پر سرسری نقشا، ساوہ ساخت کی از سر ت ترکیب اکثر محض علامت غرض ایک متحرک حقیقت کا ساکن منظر ہوتا ہے۔ مگر ہماری فطری اس یقین کے اندر مضمر ہے کہ ہم ان سرسری نقشوں کی مدد سے حقیقت کو از سر نو بنا سکتے ہیں پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور یہاں پھر بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہم وجدان سے تحلیل تک پہنچ سکتے ہیں، لیکن تحلیل سے وجدان تک نہیں پہنچ سکتے۔ ہم تغیر پذیری سے جسے چاہیں تغیرات، کیفیات اور تعدیلات پیدا کر سکتے ہیں کیونکہ وجدان کو جو متحرک ہوتا ہے اس کے یہ تحلیل کی وسالحت سے حاصل ہونے والے ساکن مناظر ہیں، لیکن اگر ان چیزوں کو پہلو پہلو رکھا جائے تو ان سے کوئی ایسی شے نہ پیدا ہوگی جو تغیر پذیری کے مشابہ ہو کیونکہ یہ تغیر پذیری کے اجزاء نہیں بلکہ عناصر ہیں اور عناصر و اجزاء میں بڑا فرق ہے۔



مثلاً اس تغیر پذیری کو لیجئے جو ہم جسمی سے قریب ترین ہے، یعنی حرکت مکانی کی تغیر پذیری۔ ہم اس پوری حرکت کے ساتھ ساتھ ممکن و نقول کا تحلیل کر سکتے ہیں ان ہی و نقول کو جو متحرک جسم کے مقامات یا اس کے گزرنے کے نقاط کہتے ہیں، لیکن ان مقامات سے خواہ ان کی تعداد غیر متناہی ہو ہم حرکت کسی طرح نہیں بنا سکتے وہ حرکت کے اجزاء نہیں بلکہ اس کی فوری تصویریں ہیں۔ وہ گویا حرکت کی فرضی سناڑیں ہیں۔ متحرک جسم کبھی ان کے اندر نہیں رہتا۔ ہم نہ اندسے نہ اندیہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مکان مقامات سے مراد ہوتا ہے لیکن مراد کو جو حرکت کے مرادف ہے وقفہ سے کوئی واسطہ نہیں، جو عدم حرکت کے مرادف ہے، حرکت کو عدم حرکت کے ادب میں نہیں رکھا جاسکتا ورنہ اس کا نتیجہ تو اردو و لطائق ہو گا جو تناقض ہے لفظ مرادف نہ تو حرکت کے اندر اجزاء کی حیثیت سے موجود ہوتے ہیں اور نہ اس کے نیچے ایسے مقامات کی حیثیت سے، جن کا حرکت استیجاب کرتی ہے، انھیں ہم حرکت کے سلسلہ میں اس نقطہ نظر سے فرض کر لیتے ہیں کہ متحرک جسم کو اپنے مفروضہ کی بنا پر تو نہ ٹھہرنا چاہئے، لیکن اگر وہ ٹھہرتا تو ان ہی مقامات میں ٹھہرتا، اس لئے صحیح معنوں میں یہ مقامات مقامات نہیں بلکہ فرضیات یعنی نفس کی حیثیات ہیں۔ قطعہائے نظر ہیں۔ لیکن کیا قطعہائے نظر سے بھی اشیاء بنتی ہیں؟

ہاں ہر جب کبھی ہم زمانہ کے متعلق، جسکی قائم مقامی حرکت کرتی ہے، یا خود حرکت کے متعلق استدلال کرنے لگتے ہیں تو یہی و بطیرہ اختیار کرتے ہیں چونکہ ایک مغالطہ ہمارے دل میں جاگزیں ہو چکا ہے اور ہم تحلیل کو وجدان کے مرادف خیال کرنے سے باز نہیں آسکتے اس لئے حرکت کی پوری وسعت کے ساتھ ساتھ ایسے ممکن و نقول یا نقطوں کی تمیز شروع کر دیتے ہیں جس سے خواہ وہ پسند کریں یا نہ کریں ہم حرکت کے اجزاء قرار دیتے ہیں، جب یہیں اس طرح حرکت کی از سر نو ساخت میں ناکامی سے دوچار ہونا پڑتا ہے تو ہم ان نقطوں کے درمیان میں اور نقطوں کو داخل کرتے ہیں اور اپنے دل میں یقین کر لے کر کہ ہم اس طرح حرکت کے اصلی محرک کے قریب تک ضرور پہنچ جائیں گے، لیکن یہ محرک اب بھی ہمارے قابو میں نہیں آتا اس لئے ہم نقطوں کی محدود و متناہی تعداد کے بجائے ایک ایسی تعدد

سے کام لیتے ہیں جس میں غیر محدود اضافہ ہو سکتا ہے اور یوں متحرک جسم کی حقیقی اور غیر منقسم حرکت کی خیال کی ایک ایسی حرکت کے ذریعہ سے نقل آہرنے کی لاف حاصل کوشش کرتے ہیں جو نقطوں میں غیر محدود اضافہ کرتی چلی جاتی ہے، آخر میں ہم یہ کہنے لگتے ہیں کہ حرکت کا مایہ خمیر لقطے ہیں لیکن نقطوں کے علاوہ اس میں وہ جسم شے بھی شامل ہے جسے مرور کہتے ہیں۔ گویا یہ ابہام اس واقعہ کا نتیجہ نہیں کہ ہم نے عدم متحرک کو متحرک سے واضح اور سکون کو حرکت سے مقدم فرض کیا ہے۔

گویا یہ پراسراری اس کوشش کا ثمرہ نہیں کہ ہم اضافہ کی بدولت وقفہ سے حل کے حرکت تک پہنچنا چاہتے ہیں جو ناممکن ہے، جو محض تظلیل کی بدولت حرکت سے حل کے بطور حرکت اور بطور حرکت سے حل کے عدم متحرک تک پہنچ جانا آسانی ممکن ہے۔ حرکت ہی وہ شے ہے جسے سب سے واضح اور سب سے بسیط قرار دینے کی عادت ڈالنا چاہئے کیونکہ عدم متحرک صرف بطور حرکت کی آخری حد کا نام ہے، جس تک ریاضی عالم خیال میں تو ہوتی ہے مگر عالم واقعات میں نہیں ہوتی۔ ہم نے اب تک جو کچھ کیا وہ یہ ہے کہ نظم کے مفہوم کو ان حروف کی صورتوں میں تلاش کرتے ہیں جس سے وہ نظم مرکب ہوتی ہے، ہم کو یقین ہونا ہے کہ حروف کی روز افزوں تعداد پر غور کر کے ہم اس گریز یا مفہوم کو اپنے قابو میں لاسکتے ہیں، لیکن جب ہر حرف کے اندر مفہوم کا جز نہیں ملتا تو ہجوم یا اس کی مالت میں ہم یہ فرض کرنے لگتے ہیں کہ اس پر اسے مفہوم کا دیرینہ مطلوب دو متصل حروف کے درمیان میں رکھ کر تباہ کر لیں ایک دفعہ پھر یہ نکتہ بیان کر دینا چاہئے کہ حروف اجزائے نظم نہیں بلکہ رموز نظم کے عناصر ہیں، اسی طرح متحرک جسم کے مقامات، حرکت کے اجزاء ہیں بلکہ مکان کے وہ حصے میں جو حرکت کے اندر مضمر فرض کر لئے گئے ہیں یہ خالی اور غیر متحرک مکان نہیں کا تصور تو ہوتا ہے لیکن اور ان میں ہوتا صرف ایک علامت یا رمز ہے۔ رموز کے اضافہ سے حقیقت کی تعمیر کیسے ہو سکتی ہے؟ لیکن یہی نظر صورت میں رموز ہمارے خیال کی ماسخ عادات کے بہت ہی موافق ہوتے ہیں۔

ہم علی العموم عدم متحرک کے اندر رہتے ہیں جس سے ہمیں علی مقاصد میں ابراہمتی ہے اور عدم متحرک سے از سر نو حرکت بناتے ہیں۔ یوں ہمیں ایک ایسی شے ملتی



ہے جو حقیقی حرکت کی بہت ہی بڑی نقل ہوتی ہے۔ لیکن یہ نقل زندگی میں خود اصل سے کہیں زیادہ کارآمد ہوتی ہے۔ اور ہر بار اس نفس کی یہ حالت ہے کہ جو خیال سب سے زیادہ کارآمد ہوتا ہے اسی کو وہ سب سے زیادہ واضح قرار دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ عدم تحرک یا سکون اسے مقدم اور واضح تر معلوم ہوتا ہے۔

جو مشکلات نہایت ہی قدیم زمانہ سے سلسلہ حرکت کی بدولت پیدا ہوتی چلی آئی ہیں یوں ہی پیدا ہوئی ہیں۔ وہ اس واقعہ کا نتیجہ ہیں کہ ہمیں مکان میں چلنے حرکت تک، کسی چیز کی گزرگاہ سے چلنے اس کی رفتار تک، غیر متحرک مقامات سے چلنے متحرک تک آنے پر اصرار ہوتا ہے۔ لیکن جو شے مقدم سے وہ عدم تحرک نہیں بلکہ حرکت ہے اور مقامات کو حرکت میں جزو و کل کا متعلق نہیں بلکہ یہ قسم کا متعلق ہے جو ممکن نقطہ ہائے نظر کے اختلاف اور اشیاء کی حقیقی ناقابلیت تقسیم میں پایا جاتا ہے۔

یہی مغالطہ او بہت سے مسائل کا سرچشمہ ہے، جو تعلق متحرک جسم کی حرکت اور ساکن مقامات میں ہے وہی مختلف کیفیات کے تصور اور اشیاء کے کیفی تغیر میں ہے۔ اس لئے ہم جن تصورات کی شکل میں کسی تغیر کی تکمیل کرتے ہیں وہ دراصل حقیقی شے کی ناپایداری کے دیر یا منظر ہوتے ہیں۔ سوچنے والے کے جو واقعی معنی ہیں ان کے لحاظ سے سوچنا کسی متحرک شے کو اسی طرح کے غیر متحرک نقطہ ہائے نظر سے دیکھنے کا نام ہے، مختصر یہ کہ ہم اشیاء کے استعمال کے لحاظ سے ذہناً وقتاً ان کی حقیقت دریافت کرتے رہتے ہیں۔ جب تک ہمیں حقیقت کی عملی واقفیت سے نہ وکار ہے، سو وقت تک اس طریقہ سے زیادہ اور کوئی طریقہ درست نہیں ہو سکتا۔ جس حد تک واقفیت کا عملی امور سے تعلق ہے اس حد تک واقفیت کا یہ کام ہے کہ وہ اشیاء کے ہمارے ساتھ اور ہمارے اشیاء کے ساتھ بہترین ممکن رویوں کو بیان کر دے۔ یہی امر بنے بنائے تصورات یعنی ان منزلوں کا معمولی کام ہے جو ہم کو ان کے راستہ پر قائم کرتے ہیں۔ لیکن ان تصورات کی مدد سے اشیاء کی نہ تک پہنچنے کی کوشش کریں گے یہ معنی ہیں کہ ہم حقیقی اشیاء سے متحرک کے متعلق ایک ایسا طریقہ استعمال کرنا چاہتے ہیں جو ساکن نقطہ ہائے نظر کے

حاصل کرنے کے لئے ایسا دیکھا گیا تھا جس کے یہ معنی ہیں کہ ہم یہ معمول جانتے ہیں کہ اگر مابعد الطبیعیات کا وجود ممکن ہے تو یہ صرف اس محنت طلب بلکہ تکلیف دہ کوشش ہی سے ممکن ہے جس کی بدولت ہم ایک گونہ ذہنی توسیع کی بدولت زیر مطالعہ شے کے اندر تک براہ راست پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن خیال کے قدرتی نشیب سے دوبارہ اترتے ہیں، مختصر یہ کہ تصورات سے حقیقت کی طرف نہیں بلکہ حقیقت سے تصورات کی طرف گزر ہوتا ہے۔ جس چیز کو فلاسفہ اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے ہیں وہ اگر اس دعووں کی طرح ان کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے جسے بچے سطحی بند کر کے اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے ہیں لیکن نہیں رکھ سکتے، تو اس میں تعجب کی بات کیا ہے؟ اسی طرح مختلف مسائل کی اکثر باہمی نزاعیں جاری رہتی ہیں اور ہر فرقہ دوسرے کو یہ الزام دیتا ہے کہ اس نے حقیقت کو نکل جانے دیا۔

لیکن اگر مابعد الطبیعیات وجدان سے ابتداء کرتا ہے، اگر وجدان کا تعلق تحریر استمرار سے ہے، اگر استمرار کی نوعیت نفسی ہے، تو پھر کیا فلاسفہ کا دائرہ صرف فکر ذات تک محدود ہو گا؟ کیا فلاسفہ کا یہ کام نہ ہو گا کہ جس طرح چرواہا نیند بھری آنکھوں سے پانی کو پیتے دیکھا کرتا ہے، اسی طرح وہ بھی اپنے آپ کو صرف زندہ رہتے دیکھا کریں؟ اگر ایسا خیال کیا گیا تو اسی غلطی کا ارتکاب ہو گا جسے ہم شروع سے بیان کرتے چلے آ رہے ہیں۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ استمرار کی عجیب و غریب ماہیت اور مابعد الطبیعی وجدان کی فعلی بلکہ گویا شد بد نوعیت کا غلط تصور قائم کیا جائے گا۔ اس کا یہ مطلب ہو گا کہ ہم نے اس امر کا خیال نہیں کیا کہ صرف زیر بحث طریقہ ہی کی بدولت حقیقت بقصوریت کی منزل سے آگے بڑھنا، اپنی ذات کے لحاظ سے ایست و بلند گو ایک حد تک داخلی، اشیاء کے وجود کا اقرار کرنا، انہیں بلا دشواری یکجا رکھنا، اور تکمیل کے باعث مسائل کے متعلق پیدا ہونے والے ابہامات کو تدریجاً رفع کرنا، ممکن ہے۔ ایسے یہاں ان مختلف امور کی تحقیق میں ہے۔ بغیر صرف یہ دیکھیں کہ پیش نظر وجدان کس طرح محض ایک فعل نہیں بلکہ ایسے افعال کا ایک غیر محدود و متسلل ہے جو اگر دو مستند اقسام ہیں مختلف الانواع ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی دیکھیں کہ افعال کی اس بوقلمونی میں اور ہستی کے کام و ارج



میں کیسے مطابقت پائی جاتی ہے۔

اگر میں وجدان کی تحلیل کرنا چاہتا ہوں یعنی اسے بنائے تصورات کی شکل میں تبدیل کرنا چاہتا ہوں تو مجھے تصور و تحلیل کی نفسی ماہیت ہی کی بنیاد پر عام استمرار کو دو متقابل نقطہ نظر سے دیکھ کے اسے از سر نو بنانا پڑے گا۔ لیکن اس مرتبہ مجموعہ سے جو ایک حد تک معجزہ نما ہو گا کیونکہ یہ سمجھ میں آنا مشکل ہو گا کہ دو متقابل چیزیں کیسے باہم مل سکتی ہیں۔ فرق مدارج یا تنوع صور معلوم نہ ہو گا۔ تمام دیگر معجزات کی طرح اس کا بھی یا وجود ہو گا یا نہ ہو گا۔ مثلاً مجھے یہ کہنا پڑیگا کہ ایک طرف شور کے سیم حالات کی کثرت ہے اور دوسری طرف ایک وحدت ہے جو ان حالات کی شیرازہ بندی کرتی ہے اس وحدت و کثرت کی ترکیب کا نام استمرار ہو گا جو ایک پر اسرار فعل ہو گا جو پس پردہ معرض وجود میں آئیگا اور جس کے فرق مراتب کی تشریح انسان نہ کر سکیگا۔ اس مفروضہ میں صرف ایک استمرار ہے اور ایک ہی ہو سکتا ہے۔ یہ وہی استمرار ہے جس سے ہمارا شور عادتہ کا مہ لیتا ہے زیادہ صیح الفاظ میں یوں کہو کہ اگر ہم استمرار پر صرف اس حد تک غور کریں کہ یہ ایک مکانی حرکت ہے جو انجام پاری ہے اور ایسے زمانہ کے قائم مقام کی حیثیت سے تصورات کی شکل میں تبدیل کرنا چاہیں تو ہمیں ایک طرف اس کی گزر گاہ پر نقطوں کی حسب دلخواہ تعداد اور دوسری طرف مجرد وحدت ملے گی جو اسی طرح یکجہاں کی جیسی جس طرح ہر کے موتیوں کو ہٹا کر لگتا ہے۔ اگر اس مجرد کثرت اور اس مجرد وحدت کی باہم ترکیب ممکن تسلیم کر لی گئی تو یہ ترکیب ایک ایسی رنگانہ شے ہو گی جس میں (باصطلاح حساب) سادہی جمع کی طرح فرق مراتب کی تجلی نہ ہو گی۔ لیکن اگر ہم نے استمرار کی زبیدیہ تصورات ترکیب دی ہیں تو تحلیل کی بنا پر وجدان کی مدد سے استمرار کے اندر تک پہنچ جاتا چاہا تو ہمیں ایک ایسے معین تناؤ کا احساس ہو گا جس کا یقین ممکن نہ ہو کہ اس استمرار کی غیر متناہی تعداد میں انتخاب کا نام ہو گا۔ اس کے بعد ہم جس قدر استمراروں کا چاہیں گے تصور کر سکیں گے جو اگرچہ ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف ہوں گے لیکن جب انہیں تصورات کی شکل میں تبدیل کیا جائیگا۔ یعنی انہیں دو بالمتقابل

خارجی نقطہ ہائے نظر سے دیکھا جائیگا تو ہمیشہ ان کا وحدت و کثرت کی اسی ناقابل بیان ترکیب پر اختتام ہو گا۔ آئیے اسی خیال کو ذرا اور وضاحت سے بیان کریں۔ اگر ہم استمرار سے ایسے لمحوں کی کثرت میں ادریتے ہیں جن کو وحدت و کثرت کے کشتہ کی طرح باہم وابستہ رکھتی ہے تو گویش نظر استمرار کتنا ہی مختصر ہو لیکن ان لمحوں کی تعداد غیر محدود ہو گی۔ ہم انھیں جسطرح میں قریب فرض کر سکتے ہیں مگر ان ریاضیاتی نقطوں کے درمیان میں اور ریاضیاتی نقطے ہوں گے اور یہ سلسلہ تا ابد جاری رہے گا۔ ہم جب کثرت کے نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے تو استمرار ایسے لمحوں کا سفوف بن جاتا ہے جن میں سے کوئی مستمر نہیں رہتا ہر ایک مفا جاتی ہو جاتا ہے، اس کے برعکس اگر اس وحدت کو پیش نظر رکھا جاتا ہے جو ان لمحوں کی شیرازہ بندی کرتی ہے تو اس میں بھی استمرار نہیں پایا جاتا کیونکہ ہمارے مفروضہ کے رد سے ہر متغیر شے اور ہر ستر نئے لمحوں کی کثرت میں شامل ہو جاتی ہے، ہم جب وحدت کو اندر سے ٹول کر دیکھتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وحدت یا تو متحرک کی غیر متحرک بنیاد ہے، یا زمانہ کا غیر موقت جو ہر ہے۔ یہی وہ شے ہے جسے میں ابدیت کہتا ہوں، لیکن یہ ابدیت موت کی ابدیت ہے کیونکہ یہ وہی حرکت ہے جو اپنے مایہ حیات متحرک سے معرا کر لی گئی ہے، غور سے دیکھنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ مستمر استمرار کے متعلق باہم متضاد مذاہب کے اختلاف رائے کا منحل یہ ہے کہ ایک فرقی مذکور بالا تصورات میں سے ایک تصور کو اور دوسرا فرقی و دوسرے تصور کو بہت زیادہ اہمیت دینا ہے، بعض کثرت کے نقطہ نظر پر اصرار کرتے ہیں۔ یہ لوگ ان لمحوں کو نفس الامری حقیقت قرار دیتے ہیں جن کا وہ سفوف بنا چکے ہیں اور اس وحدت کو نسبت مصنوعی کہتے ہیں جو اس سفوف کے ذروں کو یکجا رکھتی ہے، اس برعکس بعض وحدت استمرار کو نفس الامری حقیقت قرار دیتے ہیں، اس خیال کے لوگ ابدیت کے اندر پہنچ جاتے ہیں، لیکن چونکہ ان کی ابدیت مجرد ہے، کیونکہ یہ خالی ہے جس کی یہ وجہ ہے کہ یہ ایسے تصور کی ابدیت ہے جو اپنے مفروضہ کی بنیاد پر بالمقابل تصور کو اپنی ذات سے خارج رکھتی ہے اس لئے آدمی کی سمجھ میں یہ نہیں آتا



کہ اس طرح کی ابدیت لمحوں کی غیر محدود تعداد کو اپنے اندر کیسے یکجا رہنے دے گی  
پہلے مفروضہ میں ایک ایسی دنیا نظر آتی ہے جس کی کسی چیز پر بنیاد نہیں جسے ہر لحظہ  
میں از خود شروع ہونا اور ختم ہونا پڑے۔ دوسرے مفروضہ میں ایسی غیر متناہی مدت  
نظر آتی ہے جس کے متعلق یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ یہ کیوں خود اپنے اندر طغوف  
نہ رہے اور کیوں دوسروں کو اپنے اندر یکجا رہنے دے، لیکن ان میں سے جو صورت  
بھی اختیار کرنا پڑے اس میں زمانہ ایسی دو تجریدوں کا مخلوط مجموعہ معلوم ہوتا  
ہے، جن میں نہ فرق مراتب کی گنجائش ہے اور نہ اختلاف مدارج کی۔ دونوں  
نظاموں کے اندر صرف ایک یگانہ استمرار نظر آتا ہے جو اپنے ساتھ ہر شے کو بہا لے  
جاتا ہے۔ یہ ایک بے تباہ اور بے ساحل کا دریا ہے جو ناقابل بیان طریقہ  
سے ایک ایسی سمت میں بہہ رہا ہے جس کی حد بندی نہیں کی جاسکتی، تاہم اسے  
صرف دریا کہا جاسکتا ہے اور وہ صرف بہتا ہے، یہ اس لئے کہ حقیقت ان دونوں  
خیالوں کی متعلقہ الجھن سے فائدہ اٹھا کے اتنی رعایت حاصل کر رہی ہے لیکن یہ  
اپنی الجھن کے ختم ہوتے ہی اس بہاؤ زور کی طرح منہم کر کے ایک بہت بڑی سل  
یا بے شمار بلوئیں قلیں، غرض کوئی ایسی شے بنالیتی ہے جس میں نقطہ نظر کا عدم  
تحریک موجود ہوتا ہے

لیکن جب ہم وجدان کی بدد سے شروع ہی میں استمرار کے حقیقی بہاؤ کے  
اندیشہ پیچ جاتے ہیں تو صورت واقعہ بالکل بدل جاتی ہے، اس وقت یقیناً  
ہمارے پاس بہاؤ کو دو مخلووں اور دو اضعاف تسلیم کرنے کی کوئی منطقی دلیل  
نہیں ہوگی، بلکہ جب زیادہ تحقیق سے کام لیا جاتا ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ شاید  
ہمارے استمرار کے علاوہ اور کسی استمرار کا وجود نہیں، گویا دنیا میں صرف ایک  
نارنجی رنگ ہی پایا جاتا ہے، لیکن اس صورت میں رنگ پر مبنی شعور جو خارجی  
اور آگ کے بدلے اس رنگ سے داخلی ہمدردی رکھتا ہے، یہ محسوس کرے گا کہ اس  
سرخ اور زرد کے باہر معلق ہوں، بلکہ یہ بھی خیال کرے گا کہ ظن ہے اس رنگ کے  
علاوہ کوئی ایسا مکمل طیف موجود ہو، جس میں سرخ سے زرد تک کا مسلسل توسیع  
اختیار کر سکتا ہو۔ یہی وجدان استمرار کی حالت ہے، وہ تکلیف کی طرح نہیں چلائے

محض میں مخلوق نہیں چھوڑتا بلکہ ہمارا اس مسلسل استمرارات سے رشتہ قائم کر دیتا ہے جس کے آگے یا پیچھے کی طرف نتیجہ کی ہمیں ضرورت کو پیش کرنا چاہئے، یوں ہم دونوں صورتوں میں روز افزوں شدید کوشش کی مدد سے اپنی غیر محدود و توسیع کر سکتے ہیں دونوں صورتوں میں خود اپنی ذات سے بالاتر ہو سکتے ہیں، ہم سب سے پہلے اس استمرار کی طرف چلتے ہیں جو بہت ہلکا ہے، چونکہ اس استمرار کی مضامین ہماری مضامینوں سے زیادہ نیز ہوتی ہیں اور ہمارے سادے احساس کو تقسیم کرتی جاتی ہیں، کس لئے اس کی کیفیت گہشت بن جاتی ہے۔ یوں آخر میں وہی شے سرہ جاتی ہے جسے ہم محض ہم جیسی کہتے ہیں، یہ محض تکرار ہے جس سے ہم ہدایت کی تعریف کرتے ہیں، جب ہم دوبارہ ہی سمت میں چلتے ہیں تو ہم اس استمرار کے پاس پہنچتے ہیں جو خود بخود رتنا سکتا اور سخت ہوتا ہے، اسی کے آخر میں ابدیت ملتی ہے۔ لیکن یہ ابدیت تصوری ابدیت یعنی موت کی ابدیت نہیں بلکہ حیات کی ابدیت ہے۔ اس لئے اس ابدیت میں زندگی اور زندگی کی وجہ سے حرکت پائی جاتی ہے، جس طرح روشنی میں ارتعاش شامل ہے اسی طرح اس ابدیت میں ہمارا مخصوص استمرار شامل ہے، یہ ابدیت اسی طرح ہمارے استمرار کا ارتعاش ہوگی۔ جس طرح ابدیت اس کا انتشار ہے۔ و جان کی انہی دونوں اہتمامی حدود کے درمیان آمد و رفت نہ ہوتی ہے، اور یہی آمد و رفت مابعد الطبیعیات کی جان ہے۔

یہاں اس آمد و رفت کی مختلف منزلوں کے متبع کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ ہم زیر بحث طریقہ کی عام صورت اور اس کا ابتدائی استقامت بیان کر چکے ہیں اس لئے اب ان اصول کو نامہ امکان صحیح طور پر وضع کر لینا بجا ہو گا جن پر اس طریقہ کا دار مدار ہے۔ مندرجہ ذیل قضایا میں سے اکثر کا اسی رسالہ میں ایک حد تک ثبوت دیا جا چکا ہے۔ جب دیگر مسائل پر بحث کا وقت آئے گا تو امید ہے کہ ان قضایا کا زیادہ مکمل ثبوت دیا جاسکے گا۔



(۱) ایک ایسی حقیقت موجود ہے جو اگرچہ خارجی ہے لیکن نفس کو بذات  
و براہ راست حاصل ہو جاتی ہے یہاں فلاسفی حقیقت اور تصویریت کے متبادل

میں معمولی فہم تسلیم حق بجانب ہے۔

(۲) اس حقیقت کا نام تحرک ہے 'بنی ہوئی' نہیں بگڑتی ہوئی 'اشیا'  
ذخیرہ برقرار رہنے والے نہیں بلکہ صرف بدلتے ہوئے 'حالات' پائے جاتے ہیں  
ان کے علاوہ جو کچھ ہے وہ یا تو ہری ہے یا اضافی۔ ہمیں اپنی ذات کا جو شعور  
مسلل ہواؤ کی شکل میں ہوتا ہے اس کی بدولت ہم ایک ایسی حقیقت کے  
باہن سے روشناس ہو جاتے ہیں جس کے نمونہ پر ہم دوسرے حقائق کا  
استحضار کر سکتے ہیں۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ میدان ہنگامی تغیر جہت کا نام ہے  
تو حقیقت میدان کے مرادف ہوئی

(۳) معمولی زندگی میں ہمارے نفس کا کام جیسے حکم سماروں کی تشریحی

ہے، اشیا اور حالات کا استحضار ہے۔ اس لیے اس وقتوں کے بعد حقیقتی کے غیر  
منقسم تحرک کی تقریباً ایک فوری جھلک نظر آ جاتی ہے۔ جس طرح یہ  
احساسات و تصورات حاصل کرتا ہے انہوں وہ غیر مسلسل و مسلسل ثبات کو رکت  
جہت تغیر کے متقدّرہ نقطوں کو میدان بحالت تغیر کا قیام مقام بنانا۔  
یہ قائم مقامی زبان، معمولی فہم اعلیٰ زندگی پر ایک حد تک ایجابی علم کے لئے  
خود وی ہے۔ ہمارا ذہن جب اپنی اندر دین کی پیروی کرتا ہے تو ایک امر حقیقی  
اور یاکات اور دوسری طرف منقسم تصورات سے ابتدا کرتا ہے، یہ غیر متحرک  
سے چلتا ہے، اور حرکت کو عدم تحرک کا نفس ایک فعل سمجھتا اور ظاہر ہوتا ہے

یہ بننے والے تصورات کیے بیچ میں آکے گئے رہ جاتا ہے اور حقیقت کا جو حصہ  
ان تصورات کے راستہ سے گزرتا ہے اسے گویا اپنا، اس میں رقبہ برکازین  
جاتا ہے، اس کا مقصد حقیقت کی داخلی و باہری طبیعی واقفیت کا حصول ہے  
بلکہ صرف حقیقت سے استفادہ ہوتا ہے، یہ یقیناً نیزہ حساس، اب عملی سوال ہے  
جو ہماری فعلیت حقیقت سے کرتی ہے اور جس کے جواب میں حقیقت کا دوبار  
اصول پر ہاں یا نہیں کہتی ہے۔ لیکن اس سوال و جواب میں حقیقت کا دو

مصرحاً بیان کرتا ہے جو اس کی جان ہے۔

(۴) مابعد الطبیعیات کی اندرونی مشکلات اس کے تعارضات، اس کے تناقضات اس کی برسرِ بیکار مذاہب میں تقسیم اس کے نظامات کے ناقابلِ رفع اختلافات یہ تمام امور اس واقعہ کا نتیجہ ہیں کہ ہم حقیقت کی بے لوث واقفیت کے لئے اس طریقہ کا استعمال کرتے ہیں جس سے عام طور پر عملی مقاصد کے حاصل کرنے میں کام لیا جاتا ہے۔ ان کا سرچشمہ واقعہ سے کہ ہم غیر متحرک کے اندر تو اس خیال سے رہتے ہیں کہ یہاں سے متحرک کو گزرانے وقت دیکھ لینگے، لیکن خود متحرک کے اندر اس خیال سے نہیں رہتے کہ اس کے ساتھ ساتھ غیر متحرک مقامات مل کر لینگے ان کا سبب ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ ہم تصورات کی مدد سے، جن کا کام حقیقت کو سامنے بنانا ہے، خود حقیقت کو از سر نو بنا سکتے ہیں، جو دراصل میلان اور اس لئے متحرک ہے و قفول کی حوادق ہی تعداد ہو ہم ان کی مدد سے متحرک کو نہیں بنا سکتے حالانکہ اگر متحرک مل جائے تو ہم اس کے تفصیل کے ذریعہ جس قدر چاہیں دفعہ بنا سکتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ امر واضح ہے کہ ہمارا خیال متحرک حقیقت سے غیر متحرک یا متحرک تصورات کا امتزاج کر سکتا ہے لیکن غیر متحرک تصورات کی مدد سے متحرک حقیقت کا از سر نو بنانا ممکن نہیں، لیکن ادعا نیست ہے اپنی نظامات سازی کی حد تک ہمیشہ اسی طرح کی از سر نو تعمیر کی کوشش کی ہے۔

(۵) اس کوشش میں ناکامی لازمی تھی، یہی اور صرف یہی ناکامی ہے جس پر ارتجائی، تصوریت، انتقامی بلکہ درحقیقت وہ تمام تعلیمات تفصیل سے بحث کرتی ہیں جن کے نزدیک ہمارا ذہن مطلق کو حاصل نہیں کر سکتا لیکن اگر ہم سخت اور سختے بنائے تصورات سے زندہ حقیقت کو از سر نو نہیں بنا سکتے، تو اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے کسی اور طرح بھی اپنے قابو میں نہیں لاسکتے۔ لہذا ہمارے علم کی اضافیت کے ثبوت میں جو لائنیں کھینچے جاتے ہیں ان میں ایک ایسا عیب موجود ہے جو خود ان کے اندر پایا جاتا ہے جس ادعا نیست



پر اعتراض کیا جاتا ہے اسی کی طرح ان دلائل سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ ایک سیال حقیقت کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہمیشہ ہنہر خاکوں کے ساتھ تصورات سے ابتدا کی جائے۔

۶، لیکن سچ یہ ہے کہ ہمارا ذہن ایک ایسا راستہ اختیار کر سکتا ہے جو اس کے برعکس ہے۔ وہ شکر حقیقت کے اندر بیٹھ کے اس کے برابر بدلتے رہنے والے رخ کو اختیار کر سکتا ہے یعنی وہ اس حقیقت کو اس ذہنی ہمدردی کی مدد سے حاصل کر سکتا ہے جسے ہم وجدان کہتے ہیں۔ لیکن یہ طریقہ بہت ہی دشوار ہے، اس میں نفس کو اپنے اوپر تشدد کرنا پڑتا ہے، اپنے متباد و طریقہ خیال کا رخ بالکل بدل دینا پڑتا ہے، تمام مقولات پر ہمیشہ نظر ثانی بلکہ انھیں از نو قائم کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اس طرح نفس کو وہ سیال تصورات حاصل ہو جاتے ہیں جو حقیقت کے نام پر ہر قسم کا متبع اور اشیاء کی داخلی زندگی کی عین حرکت کو اختیار کر سکتے ہیں۔ صرف یہی ایسا طریقہ ہے جس سے ایک ترقی پذیر فلسفہ قائم ہو سکتا ہے، جو مختلف مسائل کی باہمی نزاعات سے پاک ہو سکے، اور اپنے مسائل کو قدرتی طور سے حل کر سکے گا کیونکہ یہ اصولاً حالات کی اس معنوی تعبیر سے نجات حاصل کرے گا جس میں کس طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں، لہذا ہم بنا پر فلسفہ معتاد طریقہ خیال کو الٹ دینے کا نام ہے۔

۷، اگرچہ اس الٹے غیر معتاد طریقہ سے کبھی یا اتفاقاً عدد کام نہیں لیا گیا، لیکن انسانی فکر کی تاریخ پر گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ علوم کا بزمین اور نابعد البیضیات کا غیر فانی حصہ اسی کامریزوں میں ہے۔ انسانی ذہن کے پاس حقیقتات کے جو طریقے موجود ہیں ان میں سب سے زیادہ طاقتور صفائی اعضا ہے جس کی ابتدا اسی طریقہ سے ہوتی ہے۔ جدید ریاضیات حقیقت اس کو شش ہی کا نام ہے جو بنی ہوئی، مگر بنی ہوئی، کو دینا چاہتی ہے، جو کوئی مقدار کا جمع کرتی ہے جو حرکت کا باہر سے یا اس کے ظاہری نتائج میں نہیں بلکہ اندر سے اور اس کے سیان تغیر کی حالت میں ادراک کرنا چاہتی ہے، یہ عقیدہ کہ جو اشیاء کے ٹکڑوں کے متحرک سلسل کو اختیار کرنا چاہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ

ریاضیات چونکہ علم متقادیر کا نام ہے، اس لئے وہ اپنا دائرہ خاکہ تک محدود رکھتا ہے اس میں بھی شک نہیں کہ ریاضیات کو اس کے حیرت انگیز استعمالات میں کامیابی صرف ایجاد و رموز کی بدولت حاصل ہوئی ہے، اور گو ایجاد و رموز کا سرچشمہ فہم و بصیرت ہے تاہم ریاضیاتی استعمال میں صرف رموز سے سروکار ہوتا ہے، مگر مابعد الطبیعیات کے پیش نظر چونکہ استعمال نہیں ہوتا اس لئے یہ وجہ ان کو رموز کی شکل میں تبدیل کرنے سے باز رہ سکتی ہے اور بالعموم باز رہنا چاہئے اسے ایسے نتائج کا لحاظ نہیں کرنا چاہئے جو علی حثیت سے مضبوط ہوں لہذا مابعد الطبیعیات اپنے دائرہ تحقیقات میں غیر محدود توسیع کر سکتا ہے، اس کو حکمت کے مقابل میں قطعیت اور افادہ کے لحاظ سے جس قدر نقصان ہوتا ہے، اسی قدر وسعت اور حدود کے لحاظ سے نفع رہتا ہے۔ اگرچہ ریاضیات صرف علم متقادیر کا نام ہے اور اگرچہ اس کے طریقے صرف کمیات کے متعلق کارآمد ہو سکتے ہیں، لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ کمیت ہمیشہ ترقی پذیر کیفیت ہوتی ہے گویا کمیت وہ صورت ہے جس میں کیفیت کی حد بندی ہوتی ہے۔ لہذا اگر مابعد الطبیعیات ریاضیات کے کوئی خیال کو نام حقائق یعنی عام حقیقت تک وسعت دینے کے لئے اختیار کر لیتی ہے۔ تو یہ ایک فطری امر ہے۔ لیکن اس کی وجہ سے مابعد الطبیعیات کا قدم اس عالمگیر ریاضیات کی طرف نہیں بڑھ سکتا، جو فلسفہ جدید کا محض خواب و خیال ہے۔ اس کے برعکس مابعد الطبیعیات جس قدر آگے بڑھتا جائیگا اسی قدر اسے ایسی چیزیں ملتی جائیں گی جن کا شکل رموز منتقل کرنا ممکن نہ ہو گا، لیکن جس جگہ حقیقت کے تحرک و تسلسل کے ساتھ اتصال سب سے مفید ہو گا وہیں سے مابعد الطبیعیات کا ان دونوں کے ساتھ اتصال شروع ہو جائیگا۔ وہ اپنی شبیہ ایک آئینہ میں دیکھے گا جو اگرچہ بہت ہی مناسبت ہوگی، لیکن اسی اختصار کی بدولت خوب روشن ہوگی۔ جس شے کو ریاضیات مستحسن حقیقت سے مستعار لیتی ہے، اسے مابعد الطبیعیات زیادہ وضاحت کے ساتھ دیکھیگا، وہ ریاضیاتی عمل کی طرف نہیں بلکہ مستحسن حقیقت کی طرف برابر گامزن ہوگا۔



مندرجہ ذیل اصول میں از حد انکسار اور اس کے ساتھ از حد حوصلہ مندی کا تصور  
 حصہ پایا جاتا ہے اس کے پہلے ہی سے وضع کرنے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ  
 کیفی تفریق و تخیل کی انجام دہی مابعد الطبیعیات کا مقصد ہے۔  
 (۸) اس امر کے نظم انداز کرنے اور خود علم کے اپنے اعمال کی اصل کے متعلق  
 غلط فہمی میں مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجدان جب ایک دفعہ حاصل ہو جاتا  
 ہے تو اس کے لئے ایسے طریق الہام و استعمال کی ضرورت ہوتی ہے جو ہماری  
 عادات خیال کے مطابق ہو اور جس سے وضع الحدود و تصورات کی شکل میں وہ  
 مستحکم سہارے ملتے ہوں جن کی ہم کو سنت ضرورت ہوتی ہے یہی قطعیت،  
 اور صحت، نیز کلی طریقہ کی جنہوں میں صورتوں تک غیر محدود و توسیع کی شرط  
 ہے۔ لیکن ممکن ہے جس فعل کی وجہ سے اس کی توسیع اور منطقی ترقی ہوتی  
 ہو وہ صرف ایک لمحہ تک قائم رہے مگر خود توسیع اور ترقی کا سلسلہ صدیوں  
 تک جاری رہے، اسی لئے ہم اکثر اس مابعد الطبعی وجدان کو بھول جاتے  
 ہیں جس باقی تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور علم و حکمت (سائنس) کے منطقی  
 لوازم کو عین علم سمجھنے لگتے ہیں۔

خلاصہ اور خود حکما، حیثانہ علم کی اضافیت کے متعلق جو کچھ کہتے ہیں اسی  
 لئے کہتے ہیں کہ وجدان ان کی نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے، اضافی کا مصداق  
 وہ رمزی علم ہے جو ان سابق الوجود تصورات سے حاصل ہوتا ہے جو متحرک  
 سے متحرک کی طرف چلتے ہیں، نہ کہ وہ وجدانی علم جو متحرک کے اندر داخل  
 ہو کے خود متحرک کی زندگی اختیار کر لیتا ہے، اور اس طرح مطلق کا وجدانی  
 علم حاصل ہو سکتا ہے۔

اس لئے حکمت اور مابعد الطبیعیات دونوں وجدان کی منزل میں  
 یکجا ہو جاتے ہیں۔ جو فلسفہ صحیح معنوں میں وجدانی ہو گا وہ حکمت مابعد الطبیعیات  
 کے اس سب سے زیادہ مطلوب اثر و کوشش کر دینگا۔ وہ ایک طرف  
 تو مابعد الطبیعیات کو ایجابی علم یعنی ترقی کن اور تا ابد قابل تکمیل، بنادینگا  
 اور دوسری طرف صحیح معنی میں ایجابی علم کو اپنے اس صحیح دائرہ عمل سے آگاہ

کر دینگا جو اکثر خود اس کے خیال سے کہیں زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ یہ علم دانش،  
میں بالبعد الطبیعیات اور بالبعد الطبیعیات میں علم کا اور زیادہ رنگ پیدا کرینگا۔  
اس سے ان وجہات میں سے بعض اس سلسلے میں پیدا ہو جائیں گے جو مختلف علوم کو اپنی  
تاریخ کے اثنائیں جابجا حاصل ہوئے ہیں اور جن کا حصول محض غیر معمولی طبیعتی  
کی بدولت ہوا ہے۔

(۹) قدمائے فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ علم اشیاء کے دو مختلف بنیادی  
دریچے ہیں میں اور تمام علم حکمیہ کی جڑ بالبعد الطبیعیات ہے۔ لیکن یہ  
خیال ان کی غلطی کا حشر نہیں، ان کی غلطی کا حشر اس فطری نقیض کا  
تسلط ہے کہ تغیر ناقابل تغیر ہے کا صرف منظر اور نشوونما ہو سکتا ہے۔ اس لئے  
فعل کو ایک ضعیف فکر، استمرار کو غیر متحرک ابدیت کی ایک ضرب وہ  
اور انتقال بذریعہ اور روح کو مثال کا منزل قرار دیا جاتا تھا افلاک  
سے لیکے فلکیات تک پورا فلسفہ اسی اصول کے نشوونما کا نام ہے، جسے  
سندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے: ”غیر متبدل میں متبدل یا متحرک  
سے زیادہ پایا جاتا ہے۔ اور ہم صرف تغیر کے ذریعہ سے محکم سے حل کر غیر مستحکم  
تک آسکتے ہیں“ لیکن واقعہ اس کے برعکس ہے۔

حکمت جدیدہ کی اوقات سے ابتدا ہوتی جب متحرک کو ایک مستقل حقیقت  
قرار دیا گیا۔ اس کی اس وقت سے ابتدا ہوتی جب گھیلو نے بال سطح پر  
گنبدیہ لڑھکے کے اس بات کا قطعی ارادہ کیا کہ میں اس حرکت کے اصول  
کی وفوق و تحت، کے ان تصورات میں مستحونہ کر دینگا جو عدم متحرک کے  
مذہب ہیں اور جن کی بدولت سے حرکت کی کافی دوائی تشریح کا راستہ کو  
یقین ہے، بلکہ حرکت کا شروع سے آخر تک بالذات اور فی الذات  
مطالعہ کر دینگا علم کی تاریخ میں یہ کوئی منفرد واقعہ نہیں۔ متعدد عظیم الشان  
اکتشافات یا کم از کم ایسے اکتشافات جن کی بدولت ایجابی علوم  
بالکل بدل گئے یا نئے ایجابی علوم پیدا ہو گئے، خالص استمرار کی گہرائیوں  
کے ناپنے کا نتیجہ ہیں۔ حقیقت میں جن قدر زیادہ زندگی تھی اس کی ناپ یا تھام



اسی قدر زیادہ گہری تھی۔

جب ہندو کی تہ میں گہرائی کا اندازہ کریں گے تو زنجیر ڈالنا جاتی ہے تو زنجیر کے ساتھ ایک ایسی مثال چرن نکلتی ہے جو آفتاب کی حرارت سے متحرک ہو کے تابو کے سخت و غیر متصل ذرات کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ یہی وجہ ہے استمرار کی حالت ہے، کہ اس پر جب فہم کی شعاعیں پڑتی ہیں تو وہ جلد سے متماثل اور غیر متحرک تصورات کی شکل اختیار کر لیتا ہے، فہم انشیا کے زندہ متحرک پر غور کرتے وقت حقیقی یا مثلی حقیقی مقامات اور آمد و رفت کو دیکھنے پر ٹٹی رہتی ہے۔ کیونکہ انسانی خیال جس حد تک کہ یہ صرف انسانی ہے اسے انہیں امور سے واسطہ ہوتا ہے، باقی درمیانی وقفوں میں جو کچھ گزرتی ہے اس کا گرفت میں لانا انسانی حیثیت سے زیادہ ہے، لیکن فلسفہ انسانی حیثیت سے بالاتر ہونے ہی کی کوشش کا نام ہے۔

ادب باب حکمت اپنی توجہ ان تصورات پر مرکوز رکھتے ہیں جنکے ذریعہ سے وہ وجدان کا راستہ معین کرتے ہیں، وہ باقی ماندہ پیداوار کو رموز کی شکل میں تبدیل کر کے اس پر جس قدر زیادہ زور دیتے ہیں، اسی قدر زیادہ وہ ہر طرح کے علم میں رمزی حیثیت پیدا کرتے ہیں اور ان کا علم کی اس رمزی حیثیت پر جتنا اعتبار رکھتا جاتا ہے اتنا اس کو یہ اور رمزی بناتے جاتے ہیں۔ آخر رفتہ رفتہ وہ فرق مٹ جاتا ہے جو ایسی ہی علم میں فطری اور مصنوعی کے درمیان یا وجدان کے دسے ہونے سے مراد یہ اور اس عظیم الشان جلیلی کارنامہ کے ذمین ہوتا ہے جو فہم وجدان کے آپس میں انجام دیتی ہے، یوں اس تعلیم کا راستہ صاف ہوتا ہے جو ہمارے ہر طرح کے علم کو اخلاقی قرار دیتی ہے۔

لیکن مابعد الطبیعیات کی کدو کاوش کا بھی ہی نتیجہ نکلا ہے یہ کیسے ہوا کہ متاخرین فلاسفہ کو جن کی بدولت علم اور مابعد الطبیعیات کی توجہ بد ہوئی، حقیقت کے متحرک تسلسل کا احساں نہ ہوا، یہ کیونکر ہوا کہ انہوں نے اس شے کے اندر رہنے سے احتراز کیا جس کا نام شخص استمرار ہے، وہ جس قدر

جانتے بلکہ بیان کرتے ہیں اس سے کہیں زیادہ اس فعل کے مرکب ہو چکے ہیں۔ جب ہم ان وجدانات کو مسلسل ارتباط کے ذریعہ سے ایک رشتہ میں منسلک کرانا چاہتے ہیں جن کے متعلق تظاهرات مرتب ہو چکے ہیں، تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ دیگر مستحق و متسع خطوط کے روشن بدوش خیال و احساس کی ایک نہایت ہی معین جہت بھی موجود ہے یہ مخفی خیال کیا ہے؟ اس احساس کا اظہار کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر ہم افلاطونیوں سے ان کی مصلحات استعارے لیں، تو ان الفاظ کو ان کے نفسانی مفہوم سے محروم کر کے، مثال، کو سہل فہمی کا ایک سکون اور روح، کو اضطراب زندگی کی ایک آرزو قرار دیکر، یہ کہہ سکتے ہیں کہ جدید فلسفہ میں ایک غیر مرئی رد روح کو مثال پر مقدم رکھنے کی باعث ہے۔ یوں جدید فلسفہ جدید حکمت کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ ایک ایسی سمت میں چلنا چاہتا ہے، جو قدیم فلسفہ کی سمت سے بالکل مختلف ہے۔

لیکن جدید علم کی طرح جدید فلسفہ اپنی عمیق تر زندگی کو رموز کی ایک پرتکلف چادر میں لپیٹ لیتا ہے، اور بعض لفظات یہ بھول جاتا ہے کہ گو حکمت کو اپنے تخلیقی نشو و نما کے لئے رموز کی ضرورت ہے، لیکن مابعد الطبیعیات کا اصلی کام رموز سے دست برداری ہے۔ یہاں بھی ہم تعین، تقسیم اور ادیسر نو تعمیر کے متعلق اپنا کام جاری رکھتی ہے۔ البتہ وہ اس کام کو ایک ایسی شکل میں جاری رکھتی ہے، جو کسی حد تک مختلف ہے۔ ایک ایسے امر پر اصرار کے بغیر جسے ہم کسی دوسری جگہ تفصیل سے بیان کرنا چاہتے ہیں، یہاں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ فہم جو مستحکم عناصر سے کام لیتی ہے اس میں استحکام کی جستجو علائق یا اشیاء میں کر سکتی ہے۔ وہ جس حد تک علائق کے تصورات سے کام لیتی ہے اس حد تک اس کا انجام علمی رمزیت پر ہوتا ہے، وہ جس حد تک اشیاء کے تصورات سے کام لیتی ہے اس حد تک اس کا انجام مابعد الطبیعی رمزیت پر ہوتا ہے، لیکن ان دونوں صورتوں میں ترتیب کا سرچشمہ فہم ہے اس لئے وہ اپنے آپ کو آزاد سمجھتی ہے۔



اسے وجدان حقیقت سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اس کے بتاؤں اقرار کر لینے پر وہ اس خطرہ میں پڑنے کو ترجیح دیتی ہے جس کی بنا پر اس کا سارا کارنامہ صرف ہوز کی مصنوعی ترتیب خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اگر ہم ارباب حکمت و ارباب مابعد الطبیعیات جو کچھ کہتے ہیں اس کے الفاظ اور جو کچھ کرتے ہیں اس کے مادی پہلو پر قائم رہیں تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کہ ارباب مابعد الطبیعیات نے حقیقت کے نیچے ایک گہرا زمین دوز راستہ اور ارباب حکمت نے حقیقت کے اوپر ایک خوشنما پل بنایا ہے، مگر حقیقت اشیاء کا تواج و ریاضان دونوں مصنوعی راستوں کے بیچ سے اس طرح گزر جاتا ہے کہ یہ اسے چھو بھی نہیں سکتے۔

کائنات کی تنقید کی بڑی پہلوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے حکمت مابعد الطبیعیات کے اقوال کے ظاہری معنی لئے اور ان دونوں کو رمزیت کی اس تہائی حد تک پہنچا دیا جہاں ان کا پتھا مکن تھا، اور جہاں وہ آزادی فہم کے خطرات سے لبریز مطالبہ کے بعد ان خود پہنچ جاتے جس رشتہ کی بدولت مابعد الطبیعیات و حکمت ذہنی وجدان سے وابستہ تھے اس کے نظر انداز کرنے کے بعد کائنات یہ امر باسانی ثابت کر سکا کہ حکمت بالکل اضافی اور مابعد الطبیعیات بالکل مصنوعی ہے۔ چونکہ اس نے ان دونوں صورتوں میں آزادی فہم کے متعلق مبالغہ سے کام لیا اور ذہنی وجدان سے مابعد الطبیعیات و حکمت کا رشتہ منقطع کر دیا جو ان دونوں کا ذریعہ استحکام تھا اس لئے اسے حکمت اور اس کے علائق محض و صورت کا مرقع اور مابعد الطبیعیات اور اسکی انشیا محض و مادہ کا مرقع معلوم ہونے لگیں۔ ایسی حالت میں اگر اسے حکمت میں صرف قالب کے اندر قالب اور مابعد الطبیعیات میں صرف ایک دوسرے کے درپے خیالی صورتیں نظر آئیں تو اس میں کون سے سمجھ کی بات ہے۔

کائنات نے حکمت و مابعد الطبیعیات پر ایسے ایسے وار کئے کہ سب کچھ دونوں کے حواس درست نہیں رہا تاہم ان خیال کے تسلیم کرنے کے لئے

فوراً تیار ہو جاتا ہے کہ حکیمانہ علم تمام تر اضافی ہے اور مابعد الطبیعیات خالی  
 خیال پر آرائی ہے۔ آج بھی ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کائنات کے اصول تھیں  
 ساری حکمت و مابعد الطبیعیات پر مبنی ہو سکتے ہیں حالانکہ یہ اصول خاص کر  
 قدما کے فلسفہ یا اس فلسفہ پر منطبق ہونے میں جو محورہ قدما ہی سے ماخوذ ہے  
 اور جس کے پر ایہ میں متاخرین اپنے خیالات کا اظہار کیا کرتے ہیں۔ یہ  
 تنقید اس مابعد الطبیعیات کے لحاظ سے بجا ہے جو ہمیں اشیاء کا کوئی واحد  
 و مکمل نظام دینا چاہتی ہے، اس حکمت کے لحاظ سے بھی بجا ہے جو واحد  
 نظام علاقوں کی قائل ہے، غرض اس مابعد الطبیعیات و حکمت کے  
 لحاظ سے بجا ہے جن میں افلاکوں کے نظریہ مثل یا یونیویوں کے بت خالق  
 کی سببی سادگی پائی جاتی ہے۔ اگر مابعد الطبیعیات کو ایسے تصورات  
 پر مشتمل ہونے کا دعویٰ ہے جو اس کے آنے سے قبل موجود ہوتے ہیں،  
 اگر وہ ان سابق الوجود خیالات کی حسن ترتیب کا نام ہے جو اس کی ان  
 کے لئے سامان تعمیر کی حیثیت سے کارآمد ہوتے ہیں، غرض اگر وہ ہمارے  
 نفس کی دائمی توسیع اور ہمارے ابتدائی خیالات بلکہ ہماری ابتدائی  
 فطرت سے بالاتر ہونے کی نوریہ نوکوش کے علاوہ اور کسی شے کا نام ہے  
 تو یہ امر ظاہر ہے کہ خالص ہم کے تمام کاموں کی طرح مابعد الطبیعیات  
 بھی ایک مصنوعی شے ہے علیٰ ہذا اگر حکمت تمام تر اور یکسر عقلی تصور  
 استحضار کا نام ہے، اگر تجربہ کا کام اس میں صرف وضع خیالات کی  
 تصدیق ہے، اگر وہ کثیر و بولفلموں و جدانات سے ابتداء کرنے کے عمارت  
 جوہر حقیقت کی حریف حرکت کے اندر موجود ہوتے ہیں، لیکن یا ہم شبر و شکر  
 نہیں دیتے، ایک وسیع ریاضی یا علاقوں کے ایک ایسے بند نظام ہونے کا  
 دعویٰ کرتی ہے جس کے اندر حقیقت ایک پہلے سے بنے ہوئے مکان  
 میں قید رہتی ہے، تو حکمت ایک ایسے عالم کا نام ہے، جو انسانی فہم کے لحاظ  
 سے محض اضافی ہے۔ جب ہم عقیدہ عقل خالص کو غور سے پڑھیں تو  
 یہ معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کے نزدیک حکمت اسی طرح کی عالمگیر ریاضی اور



ابعد الطبیعیات ہی طرح کے تقریباً غیر تبدیل شدہ فلسفہ افلاکون کا نام  
 ہے۔ سچ یہ ہے کہ عالمگیر ریاضی کا جواب فلسفہ افلاکون کی یادگار ہے۔ جب ہم  
 یہ فرض کرتے ہیں کہ مثال سے، شے، نہیں بلکہ قانون یا تعلق مراد ہے تو عالم  
 مثال عالمگیر ریاضی کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کائنات نے چند متناہزین فلسفہ کے  
 اس جواب کو حقیقت قرار دیا اور اس سے زیادہ یہ کہ حکیمانہ علم کو عالمگیر ریاضی  
 ہی کا ایک منفک حصہ مگر اس کا رینہ سمجھا اسی لئے عالمگیر ریاضی کی بنیاد رکھنا،  
 یعنی ایک منقطع ریاضی کے ذریعہ ذہن و شے کی تیسرا ذہن بندی کیلئے ان دونوں  
 کی یقین کرنا عقیدہ عقل خالص کا اصلی کام قرار پایا۔ لیکن اگر اس طرح تمام  
 ممکن تجربات ہمارے فہم کے سخت اور پہلے سے ہوتے تو اسے قابلوں میں لے سکتے  
 ہیں (اور ہم کوئی ایسا توافق فرض نہیں کرتے جو پہلے سے موجود ہے) تو یہ امر  
 (یعنی اس طرح ذہن و شے کی تیسرا ذہن بندی - م) لازمی ہے، کیونکہ ہماری فہم خود  
 ہی فطرت کی تنظیم کرتی ہے اور خود ہی اس آئینہ میں اپنی صورت دیکھتی ہے۔  
 یہی شے حکمت ممکن بناتی ہے جس کے موثر جوہر کا دلدارا مضامینت پر ہے اور  
 یہی شے ابعد الطبیعیات کو ناممکن بناتی ہے، کیونکہ ابعد الطبیعیات اشیاء کی خیالی  
 صورتوں میں لئے اس تصور کی ترتیب کی مخرقانہ نقاشی کے علاوہ اور کوئی کام  
 نہیں کرتی، جس سے حکمت علاقہ کے متعلق سنجیدگی سے کام لیتی ہے۔ مختصر یہ کہ  
 پوری عقیدہ عقل خالص کا انتظام اس امر کے اثبات پر ہوتا ہے کہ اگر مثال،  
 اشیاء کا نام میں تو افلاکون کا فلسفہ غلط ہے اور اگر علاقہ کا نام میں تو صحیح ہے  
 علیٰ ہذا، افلاکون کے بقول یہ بنی بنائی مثال جو اس طرح آسمان سے زمین پر آتی ہے  
 خیال اور فطرت دونوں کی بنیاد ہے۔ لیکن ساتھ ہی پوری عقیدہ عقل خالص  
 کی بنیاد اس فرض پر بھی ہے کہ ہماری فہم افلاکون کے نقش قدم پر چلنے یعنی  
 اپنے تمام ممکن تجربات کو سابق الوجود قابلوں میں ڈھالنے کے علاوہ اور کچھ  
 نہیں کر سکتی۔

ساری بحث اسی سوال پر موقوف ہے۔ اگر حقیقت جیسا کہ علم ہی شے  
 کا نام ہے جو کائنات سمجھتا ہے، تو جیسا کہ ایسٹو کا خیال تھا صرف ایک بیسوط علم

موجود ہے جس کی اور جس کے قواعد کی پہلے ہی سے فطرت میں تشکیل ہو چکی ہے۔ اس صورت میں بڑے بڑے اکتشافات کے یہ معنی ہوں گے کہ جس طرح ہم جن میں ان مقبول گوئی کے بعد دیکھ جلاتے ہیں جن کی ترتیب سے عمارت کا سرسری خاکہ بن جاتا ہے اسی طرح ہم اس منطقی خط کو نقطہ بہ نقطہ واضح کرتے ہیں جو پہلے سے لکھا ہوا اشیاء کے اندر موجود ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر مابعد الطبیعی علم اسی شے کا نام ہے جو کائنات سمجھتا ہے، تو وہ مسائل کے متعلق ایسے دو خیالوں میں انتخاب کے مرادف ہو گا جن میں سے ہر ایک ممکن ہے۔ اس کے منظر ہر ایسے دو حلوں میں خود رانی پر مبنی اور دیریانی سے محروم انتخاب کے مرادف ہونے جن کی تشکیل ازل سے ہو چکی ہوگی۔ اس کی موت و حیات کا دار مدار احتمالات پر ہو گا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نہ جدید حکمت میں اس طرح کی ایک خطی سادگی ہے، اور نہ جدید مابعد الطبیعیات میں اس طرح کے ناقابل رفع اختلافات ہیں۔ جدید حکمت نہ واحد ہے اور نہ بسیط۔ مجھے اس امر کا بے تکلف اقرار ہے کہ اس کا دار مدار ایسے خیالات پر ہے جو آخر میں واضح معلوم ہوتے ہیں لیکن ان خیالات میں یہ وضاحت بتدریج استعمال کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ ان کی وضاحت کا سرچشمہ وہ روشنی ہے جو ان پر واقعات اور ان کے استعمال سے پڑتی ہے، اور یہ وضاحت تصورات کے نفع بخش استعمال کے یقین کے علاوہ شاید کسی اور شے کا نام جو ان میں سے بہترے تصورات ابتداء و بسیم، حکمت کے دیگر سلسلہ تصورات کے ساتھ ناقابل تطبیق، اور قریباً مہمل نظر آسکے ہوں گے اس کے یہ معنی ہیں کہ حکمت ایسے تصورات کے باہم شیر و شکر کرنے سے ابتداء نہیں کرتی جن کی حکمت میں ایک دوسرے کے لئے موزاں ہونا لکھا ہوتا ہے حقیقت کی موجوں کا ایک ہی نقطہ پر آگے ختم ہونا ضروری نہیں، انہی موجوں سے اتصالات کا نام صحیح اور نفع بخش خیالات ہوتا ہے۔ ہر کیف جن تصورات کے اندر یہ رہتے ہیں وہ کسر و انحصار کے بعد ایسے بن جاتے ہیں کہ باہم سب اچھی خاصی طرح مل جل کے رہنے لگتے ہیں۔

اس کے برعکس جدید مابعد الطبیعیات کا پایہ اخیر ایسے بنیادی حل نہیں



جن کا اختتام ناقابل رفع اختلافات پر ہوتا ہے۔ اگر ایک ہی وقت میں اور ایک ہی سطح پر ضد بین کا تسلیم کرنا غیر ممکن ہوتا تو بے شک یہ حالت ہوتی، لیکن فلسفہ نام ہے اس کو شش وجدان کا جس کی بدولت انسان اس شخص حقیقت کے اندر اپنے کو رکھ سکتا ہے جسے تنقید عقل خالص و خارجی اور متضاد نقطہ ہائے نظر یعنی شے اور اس کی ضد کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اگر میں نے سو رہے کو نہ دیکھا ہوتا تو میری سمجھ میں یہ نہ آ سکتا کہ سفید اور سیاہ میں کیسے متبادل ہو سکتا ہے، لیکن بھروسے کو دیکھتے ہی یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ایک ہی شے کو دو نقطہ نظر یعنی سفید و سیاہ کی حیثیت سے دیکھا جاسکتا ہے، جن نظریات تعلیمات کی ایک حد تک وجدان پر بنیاد ہے وہ اپنی وجدانی حیثیت کے بقدر کائنات کی تنقید کے دسترس سے باہر رہتی ہیں اور انہی نظریات کا نام مابعد الطبیعیات ہے، بشرطیکہ ہم اس شے کو نظر انداز کر سکیں جو مفروضوں کی شکل میں مردہ پڑی ہوئی ہے اور صرف اس شے کو لیں جو فلاسفہ کے اندر زندہ موجود ہے مختلف سلکوں یعنی چند اکابر ائمہ کے شاگردوں کی مختلف جماعتوں کے مابین اختلافات یقیناً طلب توجہ ہوتے ہیں۔ لیکن کیا یہ اختلافات خود ائمہ کے یہاں بھی اسی قدر نمایاں ہوتے ہیں؟ ان کے یہاں نظامات کے تنوع پر ایک ایسی شے غالب ہوتی ہے جو سادہ و ہوتی ہے، جو اس زنجیر کی طرح متعین ہوتی ہے جس سے سمندر کی گہرائی و بلندی جاتی ہے۔ اس شے کے متعلق یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ کم و بیش گہرائی کے ساتھ ایک ہی سمندر کی تہ تک پہنچتی ہے اگرچہ ہر دفعہ اپنے ساتھ نئی چیز باہر لاتی ہے۔ ان ہی چیزوں سے شاگرد و تابعین کام لیتے ہیں، ان ہی کے ذریعہ ان اعمال کرتے ہیں۔ لیکن خود ائمہ جس حد تک ان چیزوں کی تکمیل کرتے، انہیں ترقی دیتے، اور پھر خیالات کی شکل میں منتقل کرتے ہیں، اس حد تک وہ خود گویا اپنے آپ شاگرد ہوتے ہیں تاہم جس سادہ واقعہ سے تکمیل کی ابتداء ہوتی ہے اور جو تکمیل کے پس پشت مخفی رہتا ہے اس کا حشر پڑھنے کی ایک ایسی قوت ہوتی ہے جو تحلیلی قوت سے مختلف ہے اس قوت کا نام خود اپنی تعریف ہی کی بنا پر وجدان ہے۔



آخر میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس قوت میں کوئی ایسی شے نہیں جو براہِ سرِ راست  
 ہو، ہمیں سے ہر شخص کو ایک حد تک اس قوت سے کام لینے کا موقع مل چکا ہوگا۔  
 مثلاً ہم میں سے ہر شخص نے کسی موضوع پر قلم اٹھانے کی کوشش کی ہوگی اس نے  
 یہ محسوس کیا ہوگا کہ جب پیش نظر موضوع کا مطالعہ ختم ہو چکا ہے، مواد فراہم  
 ہو جاتا ہے یا دواختش لے لی جاتی ہے تو اس کے بعد لکھنا شروع کرنے کے  
 لئے اس سرور سامان کے علاوہ ایک اور شے کی بھی ضرورت ہوتی ہے یعنی خود  
 اپنے کو قلب موضوع کے اندر براہِ راست رکھ دینے اور ایک ایسے ہیچ کو تیار  
 امکان انتہائی غم تک تلاش کرنے کی کوشش (جو بار بار سخت تکلیف دہ ہوتی  
 ہے جس کے حاصل ہونے کے بعد صرف ہاتھ میں قلم لینے کی ضرورت باقی  
 رہ جاتی ہے۔ یہ ہیچ جب حاصل ہو جاتا ہے تو ذہن اس راستہ پر چلنا شروع  
 کر دیتا ہے جہاں اسے اپنی فراہم کردہ معلومات اور اس کے علاوہ نزاروں ہی  
 چیزیں ملتی ہیں۔ مدت تک وہ جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے اسی قدر نئے  
 الفاظ ملتے جاتے ہیں وہ جس قدر کہہ سکتا ہے سب کا سب کہہ بھی نہیں کہہ  
 چکتا تاہم اگر وہ اس ہیچ کو بڑھانے کیلئے دفعۃً پیچھے مڑنے کے دیکھتا ہے تو ایسا معلوم  
 ہوتا ہے کہ یہ نڈر رہے کیونکہ یہ کوئی موجود بالذات شے نہیں بلکہ محض  
 حرکت کا نام تھا اور گو اس میں غیر محدود توسیع کی گنجائش ہوتی ہے لیکن  
 باہر ہم یہ از حد سادہ ہوتا ہے۔ یہی حالت بالبعد الطبیعی وجدان کی بھی معلوم  
 ہوتی ہے۔ تصنیف میں جس شے کا نام مواد تعلیمات ہے ایسا ہی حکمت میں اس کا  
 نام مشاہدات و تجربات ہے کیونکہ جب تک حقیقت کے سطحی مظاہر کے  
 ساتھ رہتے رہتے حقیقت کا اعتماد حاصل نہیں ہو جاتا اس وقت تک حقیقت کا  
 وجدان یعنی اس کے بہت ہی اندرونی حصوں کے ساتھ ذہنی ہمدردی حاصل  
 نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات صرف نہایت ہی نمایاں واقعات کے اپنے اندر  
 جذب کرنے سے نہیں حاصل ہو سکتی اس لئے کہ جن واقعات کو فراہم اور شیر و شکر  
 کرنا پڑتا ہے ان کی تعداد اتنی عظیم الشان ہوتی ہے کہ اس کوشش کے آئنا میں  
 انسان جن پیش ویدہ اور قبل از وقت خیالات کو نادانستہ اپنے مشاہدات



میں شامل کر لیتا ہے، وہ ایک دوسرے کے اثر کو یقیناً باطل کر دیتے ہیں اور یوں صرف معلوم واقعات کی محض مادی حیثیت نظر کے سامنے آ سکتی ہے جس بسیط اور رعایتی صورت واقعہ کو ہم نے یہاں مثال کی حیثیت سے پیش کیا ہے اس میں بھی ذات کے رہنے ساتھ براہ راست اتصال تک کے لئے متماثر وجدان کی آخری کوشش اس شخص کے لئے ناممکن ہو گی جو نفسیاتی تحلیلوں کی عظیم اشان تعداد کو باہم مرکب اور ایک کا دوسرے کے ساتھ مقابلہ نہ کر چکا ہو گا۔ جدید فلسفہ کے اٹھ وہ لوگ تھے جو اپنے زمانہ کے تمام حکیمانہ علم کو اپنے اندر جذب کر چکے تھے اور گزشتہ نصف صدی میں مابعد الطبیعیات کے ایک گونہ رد ال کا بابت ہی سب سے کہ ایسا ہی حکمت کی از حد اختصاصی نوعیت کی وجہ سے فلاسفہ کو اس تک دسترس حاصل کرنے میں غیر معمولی دشواری پیش آتی ہے۔ گو مابعد الطبیعی وجدان صرف مادی علم کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے لیکن وہ ایک ایسی شے کا نام ہے جو اس علم کی محض تخفیف یا ترکیب سے بالکل مختلف ہے۔ میں پھر کہتا ہوں کہ جس طرح محرک اہم، متحرک جسم کے راستہ سے مختلف ہے یا جس طرح کمافی کا تاؤ گہری کے لنگر کی مرنی حرکت سے مختلف ہے، اسی طرح وجدان بھی واقعات کی محض تخفیف و ترکیب سے مختلف ہے اس لحاظ سے مابعد الطبیعیات اور ہمہ واقعات میں کوئی شے مشترک نہیں، با این ہمہ مابعد الطبیعیات کو کامل تجربہ کہہ سکتے ہیں





# نامکلامہ مکشوفہ الہیہ صحیح مقلد مابعد الطبیعیہ

۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
صحیح	غلط	صفحہ	سطر	صحیح	غلط	سطر	صفحہ
از سرنو کی	از سرتو لی	۱۶	۲۵	رہے مادرانی خاکہ نما	رہے مادرانی جا کہ نما	۱۸	۴
		۸	۴۳			۱۶	۱۹
						۳۱	۲۴

LIBRARY  
JAMIA HAMDARD



U1904